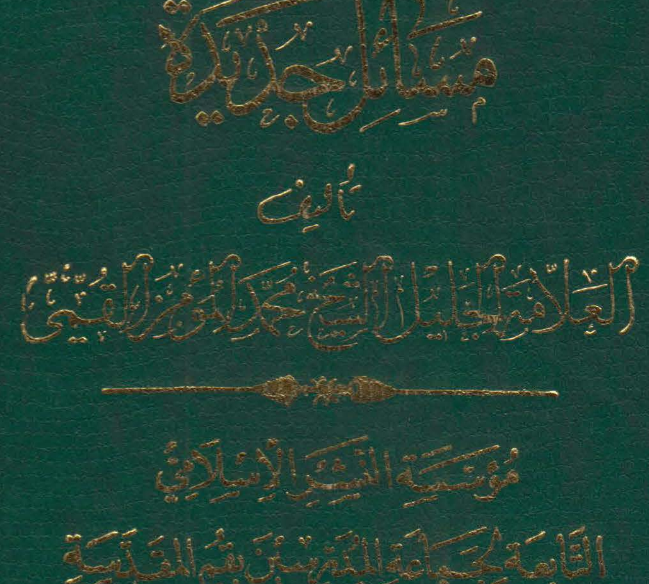
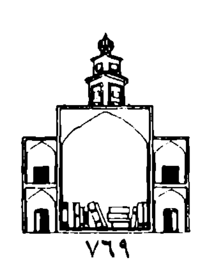

٧٦٩


كلمات سديدة
في


مسائل جديدة
تأليف
العلامة الجليل الشيخ محمد المؤمن القمي
مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة


مكتبة
مؤمن قريش
moamenquraish.blogspot.com



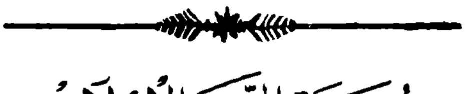
كلمات سديدة

في

مسائل جديدة

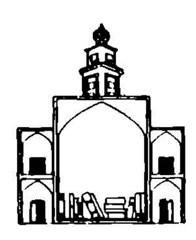
تأليف

العلامة الجليل الشيخ محمد المؤمن القمي



مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة



كلمات سديدة

في مسائل جديدة

■ تأليف : آية الله الحاج الشيخ محمّد المؤمن □
■ الموضوع : فقه □
■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ الطبعة : الأُولىٰ □
■ المطبوع : ٣٠٠٠ نسخة □
■ التاريخ : ١٤١٥هـ . ق □

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسّلام على أشرف الأنبياء والمرسلين أبي القاسم محمَّد المصطفى، وعلى آله الطيّبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

وبعد، من الأمور الجليّة التي تعترض مسيرة المحقّقين وأصحاب النظر في أحكام الشريعة الإسلامية الفروع المستجدّة والوقائع المستحدثة في حياة الناس الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها الناشئة بتبع التغيّر الهائل والتطوّر الكبير الحادث في طريقة تفكير الإنسان المعاصر وجدليته في العيش والتعامل مع المحيط الذي يعيش فيه. وكما هو واضح فإنّ الشريعة الإسلامية بلحاظ شموليّتها وخاتميّتها لم تترك هذا الأمر المهمّ من دون أن تؤسّس له الأُسس وتثبت الأُصول والمباني التي يمكن على ضوئها معرفة الحكم الشرعي أو لا أقلّ الوظيفة العملية التي على أساسها تبرأ ذمّة المرء من تبعات العمل بدون علم في المسائل والفروع الجديدة.

ومن هنا يعرف مدى أهمّية فتح باب الاجتهاد والنظر أمام أهل الخبرة والاختصاص من الفقهاء المحقّقين، والذي يُعدّ من مفاخر المذهب الإمامي والحوزات العلمية المباركة صانها الله من كلّ سوء، حيث يتمكّن الفقيه ـ بفضل ما يتصف به من دقّة وعمق وإحاطة بالنصوص الشرعية والأدلّة

والمباني الأُصولية- من تشخيص الحكم أو الوظيفة الشرعية في كلّ حادثة أو واقعة وان لم يرد بخصوصها نصّ أو دليل. ومن هنا يعرف أيضاً مدىٰ خطورة وعظم المسؤولية التي تواجه الفقيه وهو في مقام الإفتاء وبيان الحكم الشرعي.

وفي الوقت الحاضر ظهرت مسائل جديدة بعضها ذات طابع شخصي كمسائل تغيير الجنسية أو قطع الأعضاء وأمثال ذلك، وبعضها ذات طابع عام كمسائل ولاية الفقيه وحقّ الحكومات والمسائل التي يحتاج اليها في ادارة البلاد والعباد وفي كلا النوعين من المسائل هناك حاجة ملحّة وماسّة لمعرفة نظر الشريعة فيها. ممّا حدا بأهل الخبرة ومَن لهم باع طويل في فقه الشريعة الإسلامية إلى التحقيق في هذه المستجدّات وبيان النظر الشرعي فيها من دون خروج عن الأُصول الأصيلة والمباني المتينة في الشريعة الإسلامية.

والكتاب الماثل بين يديك -عزيزنا القارئ- هو صورة واضحة للجهود الجبّارة التي يبذلها علماؤنا وفقهاؤنا -أعلا الله رايتهم- في هذا المضمار. فقد تصدّى سماحة الأُستاذ المحقّق آية الله المؤمن -دام عزّه- إلى التحقيق في مسائل جديدة هامّة ومورد للابتلاء بين عموم المسلمين فبيّن فيها الحكم الشرعي بالأدلّة القاطعة والبراهين الساطعة ببيان جزل وأُسلوب فنّيّ متين، وقد سمّاه **«كلمات سديدة في مسائل جديدة» سدّد الله خطاه إلى ما فيه** رضاه.

وقد انبرت المؤسّسة لطبعه ونشره بعد تصحيحه وترتيبه وإخراجه بهذه الصورة الأنيقة، سائلين المولىٰ -عزّ شأنه- له ولنا المزيد من التوفيق في خدمة الشريعة الإسلامية السمحاء إنّه خيرُ موفّق ومعين.

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

يحتوي الكتاب على :

كلمة

فـي
مزاحمة إقدام الحكومة الإسلامية
لحقّ الأشخاص

كلمة في مزاحمة إقدام الحكومة الإسلامية لحقّ الأشخاص

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسّلام على أشرف النبيّين سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

مسألة: إذا أرادت الدولة الإسلامية الإقدام بمصلحة للأُمة وزاحمت حقوق الأشخاص الحقيقية أو الحقوقية مالية أو غير مالية فهل يعتبر في جوازه رضا أُولئك الأشخاص؟

أقول: إنّ المسألة طبعاً غير مذكورة في كتب أصحابنا الأخيار ـ في ما أعلم ـ والسرّ فيه أنّ إقامة الدولة والإقدام بإدارة أمر الأُمة لم تكن مورد ابتلاء علمائنا الأبرار، فإنّ الطغاة اللئام قد غصبوا حقّ أئمة الله المعصومين منذ صدر الإسلام وغيّروا الحكومة وإدارة أمر الأمة عن مجراها، فلذلك لم يتعرّض لمثلها الأعلام، إلّا في هذه الأزمنة المتأخّرة المباركة، ولا سيّما بعد إحياء الإسلام وحكومته ببركة قيام سيّدنا الإمام الراحل رضوان الله تعالى عليه وأرضاه.

لكنّه قد يقال ويجري على لسان بعض الأفاضل الكرام: إنه ليس للدولة الاسلامية ومسؤوليها إلّا حقّ نظم أمر الأُمة والنظارة على حسن إجراء أحكام

الإسلام، فالله تبارك وتعالى قد وضع للناس قوانين وأحكاماً وحدّ لكلّ أحدٍ حدّاً وجعل لمن تعدّى تلك الحدود حدّاً، فالدولة الإسلامية ناظرة على الأُمة كي لايتعدّى الناس تلك الحدود، ومن ظلم نفسه أو غيره وتعدّى حدّاً من الحدود المقرّرة له فمسؤولو الدولة هم المكلّفون بتأديبه وتعزيره حدّاً أو تعزيراً ليقوم الناس بالقسط. وأمّا أن يكون لهم حقّ التصرّف في أموال الناس **وحقوقهم فلا، بل الدولة والرعية كلتاهما مكلّفتان برعاية الحدود والحقوق التي** جعلها الله تعالى لآحاد العباد.

وحيث إنّ من أحكام الله تعالى البيّنة أنه «لايحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفسه»[١] و«لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه»[٢] فليس لأحد من الناس سواء كان من مسؤولي الدولة أم لا أن يتصرّف في مال غيره من المسلمين إلّا بإذنه وطيبة نفسه.

والكلام في الحقوق أيضاً هو الكلام في الأموال، كما أنّ الكلام في الأشخاص الحقوقية أيضاً هو الكلام في الأشخاص الحقيقية بعد فرض أنّ حكم الله تعالى في الأموال والحقوق وجوب رعاية إذن صاحبها ورضاه من غير فرق فيها بين الأشخاص الحقيقية والحقوقية، فبعد الاعتراف به فلا فرق بين مسؤولي الدولة وغيرهم، فإنّ الدولة ومسؤوليها قد اوكل إليهم أمر نظارة الأُمة ونظم أُمورها.

نعم إذا دعت الضرورة واقتضت الحسبة وتوقّف نظام أمر الأُمة على القيام بأمر كان في تركه ضررٌ عظيم ومفسدة عظيمة مثل توسيع الشوارع اذا توقف عليه حفظ النفوس المحترمة كان على الدولة القيام به مع رعاية حقوق آحاد

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القصاص في النفس الحديث٣ ج١٩ ص٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الأنفال الحديث٦ ج٦ ص٣٧٧.

الناس وتحصيل رضاهم مهما أمكن. وحينئذٍ فإن كان أحد لايرضى ببيع ملكه مثلاً أبداً أو يطالب عوضاً عنه ثمناً لا يمكن للدولة أداؤه فحينئذٍ جاز التصرّف في ملكه بغير إذنه ويؤدّى إليه ثمنه بما أمكن أداؤه، هذا.

والتحقيق: أنّ مثل هذا الكلام بعيدٌ عن الصواب جدّاً، وتوضيحه موقوف على بيان أُمور:

الأوّل: إنّ للحكومات والسلطات الدولية المتعارفة بين الناس أقساماً كثيرة لعلّ أقربها إلى القبول ما يعبّر عنها بـ«حكومة الناس على الناس» فهي بمعناها الصحيح تؤول إلى أنّ جماعة كثيرة من الناس قد اجتمعت وعيّنت بلا واسطة أو معها أشخاصاً فوّضوا إليهم أمر تشريع قوانين يعيش الناس والدولة في ظلّها، وفوّضوا إلى مسؤولي التنفيذ من مسؤولي المملكة تنفيذها وجعلوا عليهم أن لايتعدّوا تلك القوانين الموضوعة من ناحية تلك الأشخاص المعينة.

في هذه الحكومات يكون الميزان والملاك حدود تلك القوانين المشرّعة بيد هؤلاء الأشخاص الممثّلين والوكلاء.

وأمّا الحكومة الإلهية والإسلامية فالملاك فيها رعاية ماجعله الله تعالى، فإنّه بعد الاعتراف بأنّ للأديان الإلهية والإسلامية نظاماً وحكومة فلا محالة يكون الملاك والحدّ فيها هو ماجعله الله تعالى ملاكاً وحدّاً.

الثاني: قد افترقت الحكومة الإلهية عن غيرها في مبدئها العالي بأنّ الله تعالى جعل في رأس الأُمة شخصاً واحداً، جعل له ولاية أمر الأُمة جميعها، وفوّض إليه أمر إدارة أُمورهم طرّاً.

فليس في رأس الحكومات المتعارفة إنسان واحد مفوّض إليه أمر الرعية كيفما أراد ورأى، بل الحكومة فيها للقوانين المشرّعة من ناحية تلك الجماعة الوكلاء في أقرب أنواع الحكومات من القبول وأحسنها كما عرفت.

وأمّا الحكومة الإسلاميّة فقوامها بأنّ في رأسها وليّاً وإماماً صالحاً فوّض إليه

إدارة أمر الناس جميعاً، وجعل له اختيارات واسعة، وعنه تنشأ تشكيلات الحكومة ونظامها. فتشكيلات الحكومة ونظامها ناشئة عن إرادته واستصوابه واختياره، لا أنّ حدود اختياره ناشٍ عن تشكيلات ونظام هو أيضاً جزء منه، فعنه النظام لا أنه عن النظام، بالعكس من غيرها من الحكومات المتداولة الديموقراطية وإثبات هذه الاختيارات الواسعة بعهدة مَن يلي.

الثالث: إنّ هنا أدلّة كثيرة تدلّ على أنّ لإمام المسلمين ـ الذي قوام الحكومة الإسلامية وغيرها به كما عرفت ـ ولاية على الأُمة وأنّه وليّهم والقيّم عليهم، ونذكر منها نموذجاً من الآيات والروايات:

فمنها قوله تعالى: «إنّما وليّكم الله ورسوله والّذين آمنوا الّذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون»[1]. فالآية كما ترى قد جعلت للرسول والذين آمنوا ـ المفسّر بأئمة الأمة ـ ولاية وقيمومة على المسلمين، فإنّ الولاية وان فسّرت بمعان متعدّدة كالمحبّة والنصرة وغيرهما إلّا أنّ حقيقة معناها والشائع في المراد بها هو تولّي أمر الشيء والقيام به.

ففي المصباح المنير: «والوليّ فعيل بمعنى فاعل، من وليه اذا قام به، ومنه «الله وليّ الذين آمنوا» والجمع أولياء. قال ابن فارس: وكلّ من ولي أمر أحد فهو وليّه انتهى».

وفي نهاية ابن الأثير: في أسماء الله تعالى الولي: هو الناصر، وقيل: المتولّي لأُمور الخلائق القائم بها... وكلّ من ولي أمراً أو قام به فهو مولاه ووليّه.

وفي مفردات الراغب: والولاية النصرة، والولاية تولّي الأمر، وقيل: الوَلاية والوِلاية (بالفتح والكسر) نحو الدَلالة والدِلالة وحقيقته تولّي الأمر، انتهى.

---

(١) المائدة: ٥٥.

فبالجملة: إنّ إرادة القيام بأمر الشيء وتصدّي إدارته بأحسن الوجوه من الولاية معنى شائع معروف فيها وشيوع إرادة هذا المعنى فيها لايبعد أن يوجب ظهور هذه المادّة في نفسها في ارادة هذا المعنى في آيتنا منها.

مضافاً إلى أنه قد وردت في ذيلها أخبار كثيرة ـ لعلّها في حدّ التواتر ـ رواها الفريقان أنها نزلت في مولانا أمير المؤمنين عليه السَّلام وأنه عليه السَّلام هو المراد بقوله تعالى فيها «الذين آمنوا» وبعض هذه الأخبار صريح في أنّ المراد بالولاية فيها هو معنى القيمومة.

ففي صحيحة الفضلاء المروية في الكافي عن باقر العلوم عليه السَّلام أنه قال: أمر الله عزَّوجلّ بولاية علي عليه السَّلام **وأنزل** عليه: «إنّما وليّكم الله ورسوله والَّذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة» وفرض ولاية أُولي الأمر فلم يدروا ما هي؟ فأمر الله محمَّداً صلّى الله عليه وآله أن يفسّر لهم الولاية كما فسّر لهم الصلاة والزكاة والصوم والحج، فلمّا أتاه ذلك من الله ضاق بذلك صدر رسول الله صلّى الله عليه وآله وتخوّف أن يرتدّوا عن دينهم وأن يكذّبوه، فضاق صدره وراجع ربّه عزَّوجلّ، فأوحى الله عزَّوجلّ إليه «يا أيّها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربّك وان لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس» فصدع بأمر الله تعالى ذكره، فقام بولاية عليّ عليه السَّلام يوم غدير خمّ، فنادى الصلاة جامعة، وأمر الناس أن يبلّغ الشاهد الغائب[1].

فإنّ الصحيحة صريحة في أنّ الولاية الثابتة لرسول الله ولأمير المؤمنين عليهما صلوات الله في الآية ولسائر أُولي الأمر هي التي أمر الله تعالى رسوله بتفسيرها وتبليغها في قوله تعالى: «يا أيّها الرسول بلغ ما أُنزل إليك من ربّك ... الخ» ومن المعلوم الواضح أنه صلّى الله عليه وآله قد بلّغ يوم الغدير ولايته عليه السَّلام

---

(١) الكافي: باب مانصّ الله عزّوجلّ ورسوله على الأئمة الحديث٤ ج١ ص٢٨٩.

بمعنى كونه وليّاً على الناس وقيّماً عليهم كما تدلّ عليه العبارات المتحدة المضمون المروية عنه صلّى الله عليه وآله عند تبليغه له.

ففي معتبرة حذيفة بن اسيد الغفاري الصحابي أحد حواريي الحسن أو الحسين عليهما السّلام المروية في الخصال أنه صلّى الله عليه وآله قال للناس في هذا المقام:... ألا وإنّي أُشهدكم أني أشهد أنّ الله مولاي وأنا مولى كلّ مسلم وأنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فهل تقرّون لي بذلك؟ وتشهدون لي به؟ فقالوا: نعم نشهد لك بذلك، فقال: ألا من كنت مولاه فإنّ عليّاً مولاه، وهو هذا[١].

فالمعتبرة صريحة في أنّ الولاية التي أُمر بتبليغها هي ما يحكى عنها قوله صلّى الله عليه وآله: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم» وهي ليست إلّا بمعنى كونه قيّماً على الناس لا أمر لهم معه.

فالحاصل: أنّ الآية نفسها ولا سيّما إذا وضعت جنب مثل صحيحة الفضلاء ومعتبرة حذيفة بن اسيد تدلّ على ثبوت القيمومة على الناس لعلي بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السّلام، وقد صرّحت صحيحة الفضلاء أنّ هذه الولاية والقيمومة هي ولاية أُولي الأمر، وعليه فمن جعله الله تعالى وليّ الأمر فهو وليّ المسلمين، بمعنى أنه أولى بهم من أنفسهم.

ومنها صحيحة إسحاق بن غالب المروية في الكافي عن أبي عبدالله عليه السّلام في خطبة له يذكر فيها حال الأئمة وصفاتهم قال عليه السّلام فيها: إنّ الله عزّوجلّ أوضح بأئمة الهدى من أهل بيت نبيه عن دينه - إلى أن قال: - فلم يزل الله تبارك وتعالى يختارهم لخلقه من ولد الحسين عليه السّلام من عقب كلّ إمام يصطفيهم لذلك ويجتبيهم ويرضى بهم لخلقه ويرتضيهم، كلّما مضى منهم إمام نصب لخلقه من عقبه إماماً علماً بيّناً وهادياً نيّراً وإماماً قيّماً وحجة

---

(١) الخصال: باب السؤال عن الثقلين يوم القيامة ج١ ص٦٥ طبعة الصدوق.

عالماً، أئمة من الله يهدون بالحق وبه يعدلون، حجج الله ودعاته ورعاته في خلقه ـ إلى أن قال: ـ فاذا انقضت مدّة والده... فمضى وصار أمر الله إليه من بعده وقلّده دينه وجعله الحجة على عباده وقيّمه في بلاده... وجعله حجّة على أهل عالمه وضياء لأهل دينه والقيّم على عباده... الحديث[1].

فإنه عليه السَّلام كما ترى قد وصف الامام بأنه عليه السَّلام راعي الخلق وقيّم من الله تعالى على عباده وهما عبارة اخرى عن تفويض أُمور العباد الى الامام، وكونه وليّ أمرهم بالمعنى الذي مضى ذكره ذيل آية الولاية.

ومنها صحيحة العيص بن القاسم قال: سمعت أبا عبدالله عليه السَّلام يقول: عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له وانظروا لأنفسكم فوالله إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فاذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يُخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها... فأنتم أحقّ أن تختاروا لأنفسكم إن أتاكم آتٍ منّا، فانظروا على أيّ شيء تخرجون... الحديث[2].

فإنّ الحديث ـ كما يشهد به ذيله ـ قد ورد في من يخرج منهم على طواغيت ذلك الزمان، ولا محالة يكون بصدد إمامة الناس، ففي مثله استشهد لاعتبار الأعلمية فيه بمسألة الراعي الأعلم، ودلّ على أنّ إمام المسلمين بمنزلة راعيهم. فكما أنّ إلى الراعي رعاية الأغنام وحفظها عمّا يهدّدها وتحصيل ما هو المناسب لحياتها ورعيها فهكذا إمام الأُمة قيّم عليهم ووليّ أمرهم يختار لهم ما ينفعهم ويحفظهم عمّا يضرّبهم.

---

(١) الكافي: باب نادر جامع في فضل الإمام الحديث٢ ج٢ ص٢٠٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب١٣ من ابواب جهاد العدوّ الحديث١ ج١١ ص٣٥. روضة الكافي: ج٨ ص٢٦٤ ح٣٨١.

إلى غير ذلك من الأدلّة الواضحة الدلالة على أنّ مقام الامام بالنسبة إلى الأُمة مقام الولي والقيّم بالنسبة إلى المولّى عليه، فراجع رسالتنا في ولاية الولي المعصوم عليه السَّلام.

الأمر الرابع: إنّ لازم كون أحد وليّاً على آخر واحداً كان هذا الآخر أو جماعة أن يكون إدارة أمر المولّى عليه إلىٰ وليّه، فإنه مقتضى الولاية، ولا معنى لها غيره، **إلّا أنّ المولّى عليه إذا كان شخصاً فتدبير جميع أُموره الى وليّه**، ولا أمر له مع وليّه، فعلى الوليّ أن يعمل فكره ويتروّى ويختار ما هو الأصلح بحاله ويعمل به في أُموره، فاذا رأى له رأياً في نفسه أو ماله فهذا الرأي يأخذ فيه بمقتضى الولاية.

وأمّا إذا كان المولّى عليه أُمّة وجماعة بما أنّها أُمة وجماعة فلهذه الأُمة والجماعة جهتان، وذلك أنّ الجماعة مركّبة من أفراد متعدّدة كثيرة، وكلّ واحد من هذه الأفراد له إرادة واختيار، فكلّ واحد بما أنه شخص واحد غير الجماعة بل الجماعة هي مجموع هذه الآحاد.

والولاية الثابتة للامام ووليّ أمر المسلمين إنما تثبت على المسلمين بما أنهم أُمة واحدة وجماعة واحدة فقد جعلت زعامة أمرهم بما أنهم أُمة الى وليّ أمرهم، فإنها المتفاهم عرفاً من تولّي أمرهم، فإنّ مسألة تشكيل الحكومة وادارة أمر المملكة ليست مسألة مبتدعة جديدة بل هي أمر تعارف بين الناس، وإن كان شكل الحكومات متفاوتاً فمسؤولو الحكومة إنما عليهم إدارة أمر المملكة، وإدارة أُمور هذه المملكة ممّا يرجع الى جماعتهم بما أنّهم جماعة واحدة أهل مملكة وبلدة واحدة، والاسلام العزيز لم يرغب عن أصل تأسيس الحكومة ولم يأت في أصلها بشيء جديد وإنما أتى بشيء جديد في كيفية تأسيسها، وهو أنه فوّض أمر هذه الأُمة الواحدة وهذه المملكة الواحدة التي لا حدّ لها إلّا الاسلام إلى وليّ واحد صالح.

فالمفوّض إلى هذا الوليّ الصالح ـ بما أنه ولي ورئيس الدولة الإسلامية ـ ليس إلّا إدارة أمر هذه الجماعة المسلمة بما أنّها جماعة وأُمة واحدة فكلّ مايرجع إلى مصالح الأُمة بما أنّها أُمة فهو وليّهم فيه، ولا أمر لهم معه، ولا اعتبار برضاهم وكراهتهم فيه، وكلّ ما يرجع إلى مصالح آحاد الأمة فليس أمره موكولاً الى هذا الوليّ بل هو موكول الى نفس الآحاد يفعلون فيه ما يشاؤون مراعياً للحدود والضوابط الشرعية.

اذا عرفت هذه الأُمور فنقول:

بعد ما كانت إدارة أمر الأُمة الإسلامية موكولة الى ذلك الوليّ الواحد فعليه أن يتروّى ويعمل الدقة في تفكيره لكي يعثر على ما هو الأصلح بحال الأُمة، لكن حيث إنّ أعماله التي يعزم عليها في إدارة أمر الأُمة ليست خارجة عن دائرة ما يتعلّق بآحاد الأُمة فلا محالة اذا جعله الله تعالى وليّاً على هذه الأُمة كانت تصميماته نافذة في حقّهم وإرادته ورضاه حاكمة عليهم ولا أمر لهم معه أصلاً.

مثلاً اذا ادّت تفكيراته وتأملاته الى أن الأصلح لهذه الأُمة أن يوسّع لهم تلك الشوارع في بلادهم ـ ولو لمجرد ترفيه أمرهم ـ وكان في مسير هذه التوسعة أملاك لأشخاص من هذه الأُمة فاستعمال هذه الأملاك لمصلحة الأُمة حيث اقتضته ـ كما هو الفرض ـ ليس أمره موكولاً الى طيب نفس ملّاكها، وذلك لما عرفت من أنّ استعمالها في مايرجع إلى مصلحة الأشخاص موكولة إلى انفسهم، وأمّا في ما كان راجعاً الى مصلحة الأُمة فهو راجع الى وليّ أمرهم، فلا محالة لايعتبر في استعمال أراضي الناس لتوسعة المعابر رضاهم بالاستعمال، إذ المفروض اقتضاء مصلحة الأُمة لذلك الاستعمال، وأمر تشخيص مصلحة الأُمة وإعمالها مفوّض إلى وليّ الأمر.

نعم إنّه لا يقتضي أن لا يؤدّى إلى مالكيها ثمن أملاكهم، فإنّ مصلحة الأُمة لا تقتضي أزيد من مجرد استعمال هذه الأملاك في التوسعة المذكورة من غير اقتضاء لأن يكون هذا الاستعمال مجاناً وبلا عوض، ولازمه أن لايراعىٰ في أصل استعمال أملاكهم في التوسعة رضا ملّاكها وأن يؤدّى إليهم ثمنها المتعارف. اللّهم إلّا اذا اقتضت مصلحة الأُمة مجانية صرفها، وهو بعيد ولعلّه غير واقع أصلاً.

فالحاصل: أنّ مقتضى الولاية إلغاء اختيار المولّى عليه. فاذا كان المولّى عليه شخصاً بما أنه شخص فمقتضى الولاية عليه إلغاء رضاه واختياره بالمرة وفي جميع ما يتعلّق به. وإذا كان المولّى عليه الأُمّة فلازمها إلغاء اختيار كلّ منهم في ما يرجع إلى مصالح المجتمع والأُمة، ومرجعها جواز التصرّف في حقوقهم وأموالهم اذا اقتضت رعاية مصلحة الأُمة ذلك التصرّف بلا اعتبار اختيارهم ورضاهم، لكنه إذا كان هذا المال أو الحق مقوّماً بعوض فعلى وليّ الأُمة أن يعطي صاحب الحقّ أو المال عوضه، والله العالم بحقيقة الحال.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أُمور:

منها: أنّ إلغاء رعاية رضا ملاك الأراضي بل الأبنية في مثل توسيع المعابر والشوارع، وفي مثل إحداث دائرة جديدة تقتضيه مصلحة المجتمع وفي مثل احداث الفضوات النباتية المخضرّة وأمثالها ليس بعنوان الاضطرار والضرورة بمعنى انه ليس التكليف الأولي الشرعي تحصيل رضاهم ثم اذا امتنعوا يقدم عليه ولي الأمر بلا رعاية رضاهم بل انّ طيب نفوسهم ورضاهم بهذه التصرفات والاستعمالات غير معتبر شرعاً من أوّل الأمر وان كان هذا الالغاء لايقتضي المجانية اصلاً كما عرفت.

وذلك لما عرفت من أنّ عدم اعتبار رعاية رضاهم انما هو لمكان ولاية الوالي عليهم وانه لا أمر لهم فيما أُوكل إلى ولي الأمر فلا محالة ليست خيرة الولي في

طول اختيارهـم ولا مشروطة بعدمه الآ أنه لايقتضي سقوط أموالهم عن المالية بل هـي باقـية على المـالـية يؤدّى اليهم عـوض أموالهم. اللّهـمّ الآ أن تقـتضي مصلحة الأُمة ان تؤخذ أموالهم هذه مجاناً فتكون كالضرائب والميزانيات.

ومنهـا: أنه اذا توقـفت ادارة أمر الأُمـة بـالنحـو المناسـب والمقتضي على أن يأخـذ وليّ الأمر من الأمة شطـراً من أمـوالهم فاقتضت مصـلحتهـم ذلك فله أن يأخذ منهم هذا الشطر، ولـيس لهـم أن يأبوا عن أدائه إليه، ورضـاهـم في الأداء حينئذٍ غير معتبر.

والظاهر أنّ هذا معنى ماكان ينقل عن السيّد الاستاذ الامام الفقيه الراحل قدّس سرّه الشريف من أنّ جعـل الضرائـب المالية على النـاس ليس مـن قبيل الأحكام الثانوية، وهو واضح ممّا قدّمناه، إذ قد عرفت عدم اعتبار رضا مالك المال في استـعمال مالـه في المصالح التي يـراها الولي مصلـحة الأُمة، ويعزم على ايجـادها، بل الملاك هنا عـزم ولـيّ الأمر على هذا الاستعمـال عـزماً ناشئاً عن تفكير وتـروٍّ أدّى الى أنـه مـقـتضـى مصلحة الأمّـة. فـإرادة ولـيّ الأمـة في هذا الاستعمال والمصرف عِدل لإرادة نفس المالك وقائمة مقامه.

فكما أنّ تصرّف وليّ الطفل في أموالـه ليس حكماً ثانوياً بل هو حكم أوّلي في مورده، وتقـوم إرادة الولي مـقام إرادة الطـفل المالك ولا يعـتني برضـا الطفل وإرادته فهكذا الأمر هنا حرفاً بحرف.

ومنها: أنّ أمـر الأُمة وإن أُوكـل الى وليّ أمر المسـلمين ولا محـالة هو شخص واحد إلّا أن مـقتضـى الاطلاق أنّ كـيفيـة إعمـال هذه الولايـة موكـولة إلـيه، والأُمـور اذا كانت كثيرة مـتشتتة ورأى المصلحة في إيـكال بعضها إلى الغير فلا مانـع يمنـعه، بل جـواز الايكـال مقتضى إطلاق الـولاية. فـعلى الولي أن يراعي مصلحة المولّى علـيه بما هو الأصلح، فاذا كـان الأصلح إيكال بعض الأُمور الى غيـره كان له بل علـيه ذلـك بلا إشكال، إلّا أنه لاريـب في لزوم اعـتبار وجود

صفة التقوى والأمانة مضافاً إلى قدرة هذا الغير على إعمال مافوّض إليه. فاذا كان قادراً على إتيان مافوّض إليه وراعى الأمانة وفكّر في ما هو المصلحة للأُمة فعزمه بمنزلة عزم وليّ أمر المسلمين، ويترتب عليه ماكان مترتباً عليه، والله العالم بحقيقة أحكامه.

ومنها: أنّ مشروعية مجلس التشريع والتقنين مثل سائر الدوائر المختلفة في نظام الولاية موقوفة على رأي وليّ المسلمين فإنه الذي جعله الله تعالى وليّاً عليهم. فاذا رأى مصلحة الأُمة في تأسيس مجلس تقنين يجتمع فيه وكلاء الناس وممثلوهم كان رأيه وعزمه لازم الاتباع، وهو الموجب لصيرورة آرائهم آراء لازمة التبعية وذات قيمة، وإلّا فالملاك والأصل هو مارآه وليّ أمر المسلمين.

ومنها غير ذلك.

توضيح وتكميل

أمّا التوضيح: فهو أنّ أدنى تأمّل في ما ذكرناه يعطي أنّ عمدة المستند لما استفدناه إنما هي إطلاق ولاية وليّ المسلمين، وأن الأدلّة الشرعية قد أثبتت زعامته بعنوان أنّه «وليّ وقيّم وراع» ومقتضى ظاهر كلّ واحد من هذه العناوين لولا صريحه أنّ أُمّة الإسلام هم المولّى عليهم، ومن المعلوم أن لا خيرة ولا إرادة للمولّى عليه في حيطة إعمال ولاية الولي، إلّا أنه مع ذلك فالولاية الثابتة بأدلّتها لوليّ المسلمين إنما هي في ما يرجع إلى أمر الأُمة ومصلحة المجتمع ـ كما أشرنا إليه ـ وليس لوليّ المسلمين بما أنه وليّهم حقّ التصرّف في ما يرجع الى شؤون الأشخاص بما أنها شؤونهم إلّا في موارد سنشير إليها.

لكن مقتضى إطلاق ولايته في ما يتعلّق بأمر المجتمع الإسلامي أنّ كلّ ما كان فيه صلاح المجتمع ممّا يتعلّق بأمرهم بما أنهم مجتمع وأُمة واحدة فأمره موكول إليه واختياره نافذ فيه ولا خيرة لغيره فيه.

وعليه، فلا مجال لأن يقال: إنّ اللازم هو الفحص عن خصوص الموارد التي وردت في نصوص الكتاب والسنّة تولّي النبي أو الأئمة صلوات الله عليهم بما أنهم أئمة المسلمين لها، وبعد تعدادها تثبت ولاية وليّ المسلمين في نفس هذه الموارد، ولا يتعدى إلى غيرها استناداً إلى أنّ مقتضى القواعد عدم جواز التصرّف لأحد في مايتعلّق بحقوق الآخرين وعدم الدليل على نفوذ إرادة أحد واختياره على غيره من الناس والمسلمين، فيؤخذ بالمتيقن ممّا خرج عنها، ويبقى غيره تحت عمومات المنع.

وذلك أنّ هذا المقال غفلة عن أنّ الأدلّة تثبت ولاية وليّ أمر المسلمين على مجتمعهم ومقتضى إطلاقها أنّ إليه أزمّة أُمورهم وأن لايكون لأحد منهم خيرة فيها اذا قضى فيها وليّهم، فإنه لا مفهوم آخر للولاية عليهم إلّا هذا، فالأمر ينعكس ويكون مقتضى إطلاق دليل الولاية جواز تصرّف الولي في كلّ مايتعلّق بأمر الناس المولّى عليهم ونفوذ قضاء الولي واختياره على كلّ من تحت دائرة ولايته.

كما لا مجال لأن يقال بانحصار اختيار وليّ المسلمين في النظارة لإجراء الأحكام والرقابة عليها وتعيين الأهمّ منها في ما وقعت بينها مزاحمة ليكون تعيينه هو المتّبع في المجتمعات الإسلامية.

وذلك أنّ هذه النظارة والرقابة وإن كانت داخلة في إطلاق ولاية وليّ الأمر إلّا أنه لا يمنع عن دخول غيرها أيضاً فيها بعد ماكان مقتضى الاطلاق ـ كما عرفت ـ دخوله.

وكما لا مجال للايراد على ماذكرناه بأنّ لازمه أن لايكون لوليّ الأُمة ولاية على الصغار الذين لا أب لهم ولا على المجانين لكونها ولاية على أشخاص مخصوصين، ولا ترجع إلى الولاية على المجتمع.

وذلك أنك عرفت أنّ الثابت بالأدلّة هو ولاية الولي على المجتمع

الإسلامي، فكلّ ما كان في نظر العرف والعقلاء من لوازم هذه الولاية العامة فهو داخل في عمومها ثابت للولي، ومن المعلوم عند جميع الأُمم أنّ الرقابة على أُمور القصّر والغيّب موكولة الى من بيده زعامة أمر المجتمع، كما أنّ إليه سائر الأُمور الراجعة إلى مصلحة الأُمّة.

فموضوع ولايته هو كلّ ما كان راجعاً الى مصلحة المجتمع بما أنه مجتمع، أو كان بمقتضى حكم العقلاء راجعاً إلى زعيم المجتمع ووليّه. وحكم الولاية ومقتضاها أن لاخيرة لأحد اذا قضى الولي في دائرة ولايته شيئاً، بل يجب إطاعته واتّباعه، وينفذ هذا القضاء على جميع من تحت الولاية.

نعم لا ريب في أنّ على الولي أن يعمل فكره ويتأمّل بكمال الدقة في استصلاح حال الأُمة والنصيحة لهم، وإلّا كان خائناً في مافوّض إليه من أُمورهم عاصياً لله تعالى في ما أوجبه عليه، كما هو واضح لا يخفى.

وأمّا التكميل: فهو تعرّف موضع أحكام الله الدائمة في ولاية وليّ الأمر:

وتحقيق المقال هنا أن الولاية والعناوين الأُخر المرادفة أو المساوقة لها إنما تقتضي سلطة ولائية للولي على المولّى عليهم، بمعنى أنه كلّ ماكان في طبعه أن يكون أمر العزم وأخذ التصميم فيه بيد المولّى عليه ـ لو كان غير محجور ـ فأمره موكول إلى الولي، ويقوم اختيار الولي مقام اختيار المولّى عليه. واذا اختار وقضى فلا خيرة للمولّى عليه فيه، بل ربما لم يكن اختيار للمولّى عليه من أوّل أمره.

فسعة الولاية بما أنّها ولاية إنما هي أُمور موكولة بطبعها الى إرادة الأشخاص، إلّا أنّ هذه الأُمور ماكان منها شخصياً محضاً فأمره موكول إلى صاحبه، لا حقّ لوليّ الأمر فيه، وما كان منها ماسّاً بالمجتمع بما هو مجتمع وأُمة فأمره موكول إلى وليّ الأمر، ولا حقّ للافراد بما انّهم أفراد فيه.

وأمّا أحكام الله تعالى المبيّنة، في الكتاب والسنّة فليس لأحد حقّ التدخّل

فيها وإهمالها وعدم العمل بها.

فتوسيع الشوارع والجوادّ مثلاً أو إحداث مركز لبعض مصالح الأمة في أراض ومواضع خاصّة كالمستشفى وأمثال هذه الأُمور مثل رعاية ترتيب خاصّ في عبور السيّارات في الشوارع ومقاطعها ممّا كان أمر التصميم فيه بيد الناس وكان ماسّاً بمصلحة الأُمة فأمرها موكول إلى وليّ الأمر، ولا حقّ ولا خيرة لأحد اذا قضى وليّ الأمر فيها شيئاً.

وأمّا مسألة معلومية العوضين في البيع والاجارة وجواز فسخ العقد مع ثبوت سبب الخيار وأمثال ذلك من أحكام الله تعالى فلا يمسّ كرامتها يد الولي ولا غيره.

نعم إذا وقع تزاحم بين حكمين من أحكام الله ممّا يرتبط بالأُمّة الاسلامية كحكم فورية الخروج الى الحج للصرورة اذا تزاحم مع وقوع ضرر مادّي أو معنوي على أُمة الإسلام أو أرض المسلمين فهذا ممّا يرجع إلى الأُمة الاسلامية، ولا محالة يكون تشخيص وليّ أمرهم ملاك العمل فيها.

تأكيد على دفع توهّم:

إنه وإن تبيّن ممّا ذكرنا أنّ دائرة الولاية لا تنحصر في مجرّد أخذ التصميم على مصالح الأُمة في الأُمور العامّة المرتبطة بهم إلّا أنه نقول هنا تأكيداً عليه: إنّ مقتضى الولاية أوسع منه، فالولي مراقب على المولّى عليه كي لايزلّ عن طريق الصواب الى ما يخذله أو يضرّبه. وحيث إنّ أحكام الله تعالى قد شرّعت لأجل انتفاع الناس وأن يسيروا بها سبل الخير والسلام ويخرجوا بالعمل بها من الظلمات الى النور فمن وظائف وليّ أمر الأُمة أن يراقب أمرهم ويجعل فضاء المجتمع فضاء تهتدي فيه الأُمة الى العمل بهذه الأحكام الشرعية الضامنة لسعادتهم دنيا وعقبى، بل وأن يراقبهم لكي يعمل كلّ منهم بها ولا يتخطّى عنها، إلى غير ذلك، والله تعالى ولي الهداية والتوفيق.

كلمة

في
تنظيم النسل

كلمة في تنظيم النسل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل صلواته وسلامه على أشرف الأنبياء والمرسلين سيّدنا ونبيّنا محمَّد وعلى آله الطاهرين، ولعنته الدائمة على أعدائهم أجمعين.

مقدّمة: لا ريب في أنّ شريعة الإسلام بل جميع الشرائع السماوية تدعو المؤمنين بها إلى الإكثار من النفوس المؤمنة الصالحة مهما أمكنهم و وردت بذلك من الفريقين أخبار كثيرة تدلّ عليه بكلّ وضوح، وها نحن نذكر بعض هذه الروايات:

١ ـ ففي صحيحة محمَّد بن مسلم أنّ أبا عبدالله جعفر بن محمَّد الصادق عليهما السَّلام قال: إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: تزوّجوا فإني مكاثر بكم الأمم غداً في القيامة(١).

٢ ـ وفي رواية جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السَّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: ما يمنع المؤمن أن يتّخذ أهلاً لعلّ الله يرزقه نسمة تثقل

---

(١) رواه الصدوق في الفقيه ومعاني الأخبار، وأخرجه عنه في وسائل الشيعة: الباب١ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث٢ ج١٤ ص٣.

الأرض بلا إله إلّا الله...[١].

٣ - وعن أمير المؤمنين علي عليه السَّلام في حديث «الأربعمائة» قال: تزوّجوا فإن رسول الله صلّى الله عليه وآله كثيراً ما كان يقول: من كان يُحبّ أن يتّبع سنّتي فليتزوّج، فإنّ من سنّتي التزويج، واطلبوا الولد فإني أُكاثر بكم الأُمم غداً[٢].

٤ - وفي صحيحة جابر بن عبدالله قال: كنّا عند النبيّ صلّى الله عليه وآله فقال: إن خير نسائكم الولود الودود العزيزة في أهلها الذليلة مع بعلها... «الحديث»[٣].

٥ - وفي صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: جاء رجل الى رسول الله صلّى الله عليه وآله فقال: يا نبيّ الله إنّ لي ابنة عمّ لي قد رضيت جمالها وحسنها ودينها لكنّها عاقر فقال: لا تزوّجها، إنّ يوسف بن يعقوب لقي أخاه فقال: يا أخي كيف استطعت أن تزوّج النساء بعدي؟ فقال: إنّ أبي أمرني فقال: إن استطعت أن تكون لك ذرّية تثقل الأرض بالتسبيح فافعل. قال: وجاء رجل من الغد الى النبيّ صلّى الله عليه وآله فقال له مثل ذلك فقال صلّى الله عليه وآله له: تزوّج سوءاء ولوداً فإني مكاثر بكم الأُمم يوم القيامة. قال: فقلت لأَبي عبدالله عليه السَّلام: ما السوءاء؟ قال: القبيحة[٤].

---

(١) رواه الصدوق في الفقيه، وأخرجه عنه في وسائل الشيعة: الباب١ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث٣ ج١٤ ص٣.

(٢) رواه الصدوق في الفقيه والخصال، وأخرجه عنه في وسائل الشيعة: الباب١ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث٦ ج١٤ ص٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب٦ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث٢ ج١٤ ص١٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث١ ج١٤ ص٣٣.

أقول: فتراه صلّى الله عليه وآله قد نهى عن تزوّج العاقر التي لا تلد، واستدلّ بقول يعقوب النبي الذي قد أمر بثقل الأرض بتسبيح الذرّية مهما استطاع، وقد أمر صلّى الله عليه وآله بتزوّج السوءاء الولود. ومعلوم أنّ كون المرأة سوءاء غير مندوبة عنده كما تدلّ عليه كلماته الأُخر مثل قوله صلّى الله عليه وآله: أفضل نساء أُمّتي أصبحهنّ وجهاً وأقلّهنّ مهراً[١] بل إنّ مراده صلّى الله عليه وآله أنّ كون الزوجة ولوداً كثيرة الولادة والأولاد مطلوب جدّاً حتى أنه لو دار الأمر بين الجميلة غير الولود والسوءاء الولود فالسوءاء الولود هي الأولى والمتعيّنة.

ويستفاد من نقل كلام النبي يعقوب عليه السّلام أنّ كثرة الولد وثقل الأرض بتسبيحه مندوب في جميع الشرائع الإلهية.

٦ ـ وفي صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: تزوّجوا بكراً ولوداً ولا تزوّجوا حسناء جميلة عاقراً، فإني أُباهي بكم الأُمم يوم القيامة[٢].

٧ ـ وفي رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السّلام، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: أكثروا الولد أُكاثر بكم الأُمم غداً[٣].

٨ ـ وفي سنن البيهقي باسناده عن أبي امامة قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: تزوّجوا فإني مكاثر بكم الأُمم (يوم القيامة ـ خ ل) ولا تكونوا كرهبانية النصارى[٤].

٩ ـ وفيها باسناده عن معقل بن يسار قال: جاء رجل إلى رسول الله صلّى

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث٨ ج١٤ ص١٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث١ ج١٤ ص٣٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب أحكام الأولاد الحديث٨ ج١٥ ص٩٦.

(٤) سنن البيهقي: كتاب النكاح باب الرغبة في النكاح ج٧ ص٧٨.

الله عليه وآله وسلّم فقال: يارسول الله إني أصبت امرأة ذات حسب ومنصب ومال، إلّا أنها لا تلد، أفأتزوّج بها؟ فنهاه رسول الله، ثم أتاه الثانية فقال له مثل ذلك فنهاه، ثم أتاه الثالثة فقال له مثل ذلك، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: تزوّجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم الأُمم(١).

وأخرجه الحاكم في المستدرك بتقديم «الودود» وقال: إنّ هذا حديث صحيح الاسناد. وصحّحه الذهبي في **التلخيص**. وأخرجه النسائي في سننه في باب كراهية تزوّج العقيم. وأخرجه أبو داود أيضاً في سننه في باب النهي عن تزوّج من لم تلد من النساء.

١٠ ـ وفيها باسناده عن أنس قال: كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يأمرنا بالباءة (بالنساء ـ خ ل) وينهانا عن التبتّل نهياً شديداً ويقول: تزوّجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأنبياء (الأُمم ـ خ ل) يوم القيامة(٢).

١١ ـ وفيها باسناده عن أبي أُذينة الصدفي أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: خير نسائكم الودود الولود المواتية المواسية اذا اتّقين الله... الحديث(٣).

١٢ ـ وفي سنن ابن ماجة باسناده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: انكحوا فاني مكاثر بكم الأُمم(٤).

إلّا أنّ في السند طلحة بن عمر والمكّيّ الحضرمي، وقد ورد من الزوائد أنه متّفق على تضعيفه.

ونكتفي بهذا المقدار وهي باقة من نصوص كثيرة في هذا الصدد.

---

(١) سنن البيهقي: كتاب النكاح باب استحباب التزوج بالودود الولود ج٧ ص٨١، المستدرك: كتاب النكاح ص١٦٢ الحديث٢، النسائي: ج٦ ص٦٥، أبو داود: ج٢ ص٢٩٧ الرقم٢٠٥٠.

(٢) و(٣) سنن البيهقي: كتاب النكاح باب استحباب الزواج بالودود الولود ج٧ ص٨٢.

(٤) سنن ابن ماجة: باب تزوّج الحرائر والولود ج١ ص٥٩٩ الرقم١٨٦٣.

الاستيلاد غير واجب

وبعد ذلك نقول:

إنّه مع ورود هذه التأكيدات المتكرّرة بالنسبة إلى إكثار النسل فلا ينبغي الريب في أنه غير واجب بل يجوز للانسان الامتناع بالمرة من الحصول على الولد، وإن كان ربما كان له شرائط أُخر كما يظهر من الأخبار، ويأتي التنبيه عليه إن شاء الله تعالى.

والدليل على عدم الوجوب جميع الأخبار الواردة في جواز العزل:

سواء في ذلك ما شرط الجواز برضا الزوجة الحرّة أو الاشتراط عليها، كما في صحيحة محمَّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السَّلام أنه سئل عن العزل فقال: أمّا الأمة فلا بأس وأمّا الحرّة فإنّي أكره ذلك إلّا أن يشترط عليها حين يتزوّجها[1].

وفي صحيحه الآخر عن أبي جعفر عليه السَّلام مثل ذلك؛ وقال في حديثه: إلّا أن ترضى أو أن يشترط ذلك عليها حين يتزوّجها[2].

وما كان منها دالاً على جوازه مطلقاً أعني حتى مع عدم رضاها ولا الاشتراط عليها.

كما في صحيح محمَّد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله عليه السَّلام عن العزل فقال: ذاك الى الرجل يصرفه حيث شاء[3].

وفي موثقة عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السَّلام

---

(١) و (٢) التهذيب: باب السنّة في عقود النكاح... الحديث٤٣ و ٤٤ ج٧ ص٤١٧، وسائل الشيعة: باب٧٦ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث١ و ٢ ج١٤ ص١٠٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٧٥ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث ١ و ٢ و ٤ ج١٤ ص١٠٥.

عن العزل فقال: ذاك إلى الرجل[١].

وفي موثّقة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: لابأس بالعزل عن المرأة الحرّة إن أحبّ صاحبها، وإن كرهت،ليس لها من الأمر شيء[٢].

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة جدّاً بل الصريحة في جواز العزل حتى مع عدم كلا القيدين، وهي قرينة قطعية على أنّ المراد بالكراهة في الصحيحة الأولى هو ما يجتمع مع جواز الفعل، وبقرينتها أيضاً يحمل كلّ ظاهر آخر في الحرمة على الكراهة.

وبالجملة: فكلتا الطائفتين متّفقة المضمون دالّة على جواز العزل في الأمة مطلقاً وفي الحرّة في فرض رضا الزوجة أو الاشتراط عليها، ويكون مقتضاهما حينئذٍ جوازه حتى لو انجرّ إلى ترك الولد وعدم حصولهما عليه أصلا، ضرورة أنه لو كان الاستيلاد واجباً عليهما في الجملة لكان اللازم تقييد جواز العزل، فإطلاقه الواضح من هذه الجهة في كلتا الطائفتين دليل بيّن على عدم وجوب الاستيلاد فضلاً عن الاكثار.

ومنه تعرف أنّ الخلاف بين الأصحاب قدّس سرّه في جواز العزل في الحرّة مع عدم رضاها ليس مستلزماً للخلاف في مسألتنا هذه، لما عرفت من أنّ كلّ الأخبار والأصحاب متّفقون على جوازه في الأمة وفي الحرّة مع رضاها أو الاشتراط في العقد عليها، وإطلاقه يقتضي جوازه حتى إذا انجرّ الىٰ ترك الايلاد رأساً هذا.

مضافاً إلى أنّ لسان أخبار الحثّ على الاكثار لا يزيد على اكثر من الدلالة على أنه مرغوب فيه، لكونه سبباً لمباهاته صلّى الله عيه وآله على سائر الأُمم والأنبياء، ولثقل الأرض بالتسبيح، وأمثال ذلك ممّا لايستفاد منه أكثر من

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٧٥ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث ١ و ٢ و ٤ ج١٤ ص١٠٥.

مجرّد المحبوبية، وأمّا الوجوب فلا.

وحينئذٍ فالظاهر جواز ترك الاستيلاد بما أنه ترك له، لما عرفت من عدم الدليل على وجوبه، بل اقتضاء إطلاق تلك الأدلّة لجواز تركه.

الكلام عن تنظيم النسل وطريقه

وبعد هذه المقدّمة نقول:

إنّ المنع عن الولد وتنظيم النسل قد يكون بالإقدام على عملية توجب عدم انعقاد النطفة من رأس، وقد يكون بإعدام النطفة المنعقدة وإخراجها عمّا هي عليه من الرشد والحركة الىٰ أن تصير إنساناً تامّاً بمثل الإجهاض ونحوه.

الاقدام على منع انعقاد النطفة

فالصورة الاولى تارة تكون بالعزل وإفراغ المني خارج الرحم، وأُخرى بإفراغه في مثل كيس عادمة المنافذ جدّاً وهو عملية الكابوت، وثالثة بصبّ مادّة في الرحم تمنع عن أصل انعقاد النطفة، ورابعة باستعمال دواء وشربه مثلاً يوجب خروج بيبضة المرأة أو مني الرجل عن صلاحية عقد النطفة به، وخامسة بنصب وسيلة أو ايراد عملية جراحية في الرحم تمنع عن وصول مني الرجل إلى بييضة المرأة، وسادسة بايراد عملية جراحية تخرج مني الرجل أو بييضة المرأة عن تلك الصلاحية في الرجل أو المرأة، إلى غير ذلك من الانحاء.

فهذه الانحاء والصور التي يجمعها أنها ايجاد مثل مانع عن أصل انعقاد النطفة لا دليل علي المنع عنها من حيث نفسها، بل قد عرفت أنّ مقتضى أدلّة جواز العزل جواز جميعها من حيث إنها مانعة عن انعقاد النطفة.

نعم ربما كان فيها أو بعضها جهة أُخرى تمنع الجواز:

مثل أن يكره الرجل أو المرأة على الإقدام على أحدها، فإنّ الإكراه تصرّف في سلطان الغير وظلم عليه، ولا محالة يكون صدوره من المكره ـ بالكسر ـ حراماً.

ومثل أن يكون نصب تلك الوسيلة أو ايراد تلك العملية في الرحم في الصورة الخامسة بيد غير الزوج، فإنّ هذه العملية ملازمة للنظر إلى بدن المرأة الذي هو عورة على غير زوجها من الاجانب، بل للمس بدنها الذي هو حرام قطعاً؛ بل ربما كانت مستلزمة للنظر إلى فرجها أو لمس فرجها الذي هو حرام على محارمها غير الزوج أيضاً.

فإنّ النظر إلى بدن المرأة بل الى كلّ مايحرم النظر إليه منها حرام حتى في صورة المعالجة بمقتضى إطلاقات حرمة النظر وخصوص أخبار:

منها: صحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر وإمّا جرح في مكان لايصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أيصلح له النظر إليها؟ قال: اذا اضطرت إليه فليعالجها إن شاءت[1].

فقد علّق الجواز على الاضطرار الى الرجل فلا يجوز العلاج بواسطة الرجل ما لم يكن اضطرار. والتقييد بمشيتها حينئذٍ أيضاً فيه إشارة ودلالة على تجويز ماعليه بعض النفوس الكريمة الأبيّة في النساء من ترجيح تحمّل أذى الجرح أو الكسر على أن ينظرها أويلمسها الرجال الأجانب.

كما أنّ لمس بدنها أيضاً غير جائز بمقتضى أخبار كثيرة:

منها: موثّقة سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبدالله عليه السّلام عن مصافحة الرجل المرأة قال: لايحلّ للرجل أن يصافح المرأة إلّا امرأة يحرم عليه أن يتزوّجها: أُخت أو بنت أو عمّة أو خالة أو بنت أُخت أو نحوها، وأمّا المرأة

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣٠ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث١ ج١٤ ص١٧٢.

التي يحلّ له أن يتزوّجها فلا يصافحها إلّا من وراء الثوب ولا يغمز كفّها[١].

ومن الواضح بالنظر العرفي أن المصافحة ولمس كفّ المرأة لا خصوصية لها، فإنّ مسّ الكفّ من قبيل أدنى مصاديق مسّ جسدها؛ فمسّ جسدها حرام حتى عند العلاج بمقتضى الاطلاق.

ومنه تعرف الكلام في الصورة السادسة، فإنّ هذه العملية إن كانت واردة على المرأة بيد رجل أجنبي أو مستلزمة للنظر أو مسّ الفرج إذا كانت بيد غير الزوج أو الزوجة وإن كان من محارمها أو محارمه يجري فيها ما مرّ في الصورة الخامسة بعينه.

البحث عن حكم تعقيم المرأة أو الرجل

بل في هاتين الصورتين إذا كانت العملية موجبة للعقم الدائم في المرأة أو الرجل فربما يقال بحرمتها لكونها من مصاديق الإضرار بالنفس الذي هو من المحرّمات الشرعية.

أقول: إنّ كبرى حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً شرعاً ليست بذلك الوضوح، ومثلها اندراج عملية التعقيم تحت هذه الكبرى، فلابأس بالبحث عنها فنقول:

أقوى ما يمكن أن يستدلّ به لتلك الكبرى وجوه:

منها: قوله صلّى الله عليه وآله على ما في موثقة زرارة: لاضرر ولا ضرار[٢] فإنه لاريب في أنّ الضرار هو ايراد الضرر، ولذلك قال صلّى الله عليه وآله: ماأراك يا سمرة إلّا مضاراً[٣] أو قال: إنك رجلٌ مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح الحديث٢ ج١٤ ص١٥١.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات الحديث ٣ و ١ و ٤ ج١٧ ص٣٤٠ و ٣٤١.

على مؤمن[١] فلا محالة هو فعل المكلّف، والنفي الوارد على فعل المكلّف الذي ليس من قبيل الأسباب الاعتبارية ظاهر في تحريمه، فيكون مفاد الفقرة الثانية تحريم الإضرار، وهو مطلق يشمل ما إذا كان من يورد عليه الضرر نفس المكلّف أيضاً.

نعم إنّ قوله: «لاضرر» إنما يدلّ على نفي الضرر في حدود القوانين الشرعية، ومرجعه نفي الأحكام المستلزمة له كوجوب الوضوء أو الحجّ الضرري مثلاً من دون دلالة على حرمة تحمّل الضرر.

وفيه منع انسباق هذا الاطلاق، بل الظاهر انصرافه إلى خصوص ما كان وارداً على الغير، لاسيّما وإنّ مورد الحديث أن سمرة كان يورد الضرر على ذاك الرجل الأنصاري، فمورده كان من باب إيراد الضرر على الغير؛ فاذا صدر في هذا المورد تلك العبارة كان المنصرف منها خصوص ما كان وارداً على الغير -كما لا يخفى-.

ويؤيّده أنّ في خبر زرارة -كما عرفت- لفظ الخبر هكذا: «لاضرر ولا ضرار على مؤمن».

وفي مكاتبة محمّد بن الحسين المروية بسند صحيح الى أبي محمّد عليه السّلام أنه عليه السّلام وقّع: «يتّقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضرّ أخاه المؤمن»[٢].

ومنها: المروي عن الكافي وعن الصدوق في الفقيه والعلل والأمالي وعن الشيخ في التهذيب وعن البرقي في المحاسن وعن العيّاشي في تفسيره عن أبي

---

(١) وسائل الشيعة: الباب١٢ من أبواب إحياء الموات الحديث ٣ و ١ و ٤ ج١٧ ص٣٤٠ و٣٤١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب إحياء الموات الحديث١ ج١٧ ص٣٤٣، الكافي: باب الضرار الحديث٥ ج٥ ص٢٩٣.

عبدالله عليه السَّلام أو أبي جعفر عليه السَّلام:

ففي الأمالي بسند معتبر عن محمَّد بن عذافر عن أبيه قال: قلت لأبي جعفر محمَّد بن علي الباقر عليهم السَّلام: لم حرّم الله الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر؟ فقال: إنّ الله تبارك وتعالى لم يحرّم ذلك على عباده وأحلّ لهم ماسوى ذلك من رغبة في ما أحلّ لهم ولا زهد في ماحرّم عليهم، ولكنّه عزّوجلّ خلق الخلق فعلم ماتقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّ لهم وأباحهموه(١)، وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه، ثمّ أحلّه للمضطرّ في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به، فأحلّه له بقدر البلغة لا غير ذلك ... الحديث(٢).

بيان الاستدلال: أنه عليه السَّلام في مقام الجواب عن سرّ حرمة الأشياء الأربعة قد أفاد قاعدة كلية وهي أنه تعالى نهى عباده عمّا يضرّهم، وهو عليه السَّلام وإن كان في مقام بيان حكمة التحريم، وحِكَم الأحكام لا تشترط فيها الجامعية والمانعية، إلّا أنّ ذلك لا يضرّ بالاستدلال.

وذلك أنّ الاستدلال ليس من قبيل الاستدلال بالعلل، وإنما هو مستند إلى كبرى كليّة مصرّح بها في كلامه عليه السَّلام أعني قوله: «وعلم مايضرّهم فنهاهم عنه» فقد صرّح بأنّ مايضرّ العباد وأبدانهم فقد نهاهم الله تعالى عنه إلّا إذا اضطرّوا إليه فقال: «ثم أحلّه للمضطرّ في الوقت الذي لايقوم بدنه إلّا به فأحلّه له بقدر البلغة لاغير ذلك» فالرواية ناصّة على أنّ كلّ مايضرّ العباد فهو حرام عليهم، هذا.

وغاية ما يمكن أن يورد عليه أن يقال: إنّ الكبرى المذكورة في الحديث هي

(١) كذا في الأمالي أمّا في الكافي و وسائل الشيعة «وأباحه تفضّلاً منه عليهم» وفي الفقيه والعلل «وأباحه لهم» وفي التهذيب «وأباحهم».

(٢) الأمالي: المجلس ٩٥ ص ٣٩٥ ح١ (طبعة الطباطبائي)، وسائل الشيعة: الباب١ من أبواب الأطعمة المحرّمة الحديث١ ج١٦ ص٣١٠.

حرمة ماكان يضرّ أكله أو شربه العباد، واستنتاج حرمة الإضرار بالنفس منها ليس استدلالاً بالمنطوق بل من قبيل الاستدلال بالملاك.

لكنّه مدفوع بأنّ انفهام أنّ تمام الموضوع والملاك هنا للحرمة هو عنوان الإضرار بالبدن ممّا لايرتاب فيه أصلاً، فإنّ كلّ أحد يفهم بارتكازه العرفي من الكبرى المذكورة أنّ الحرام هو تناول المضرّ وإيراد الضرر على البدن بحيث ربما يعدّ جعل استفادة حرمة الإضرار من هذه الكبرى من قبيل الاستدلال بالملاك دقة عقلية غير عرفية.

وبالجملة فانفهام حرمة الإضرار من تلك الكبرى عرفاً ممّا لاريب فيه ولا شبهة تعتريه. فدلالة الرواية على حرمة الإضرار بالنفس واضحة قوية.

إلّا أنّ الكلام في سندها؛ لأنّ الراوي عن المعصوم عليه السَّلام في اسناد الصدوق في كتبه الثلاثة هو عذافر أبو محمَّد بن عذافر، وهو عذافر بن عيسى أو ابن عيثم الخزاعي الصيرفي الكوفي عدّ من أصحاب أبي عبدالله الصادق عليه السَّلام، إلّا أنه لم يذكر بمدح ولا ذمّ. وفي بعض اسناد علله رواه عذافر عن بعض رجاله، فلا يخلو عن إرسال. كما أنّ سند التفسير مرسل. وكما أنّ سند الكافي مشتمل إمّا على مجاهيل أو ضعيف أو إرسال. ونحوه سند المحاسن والتهذيب، فراجع.

وبالجملة: فالحديث وإن ورد في كتب متعدّدة إلّا أنّ سنده إما يرجع إلى ابن عذافر عن أبيه أو بعض رجاله وإما إلى مفضّل بن عمر، وكلا السندين ولاسيّما الثاني منهما مخدوش كما أشرنا.

وقريب منها: رواية تحف العقول فإنّ فيها: وأمّا ما يحلّ للانسان أكله ممّا أخرجت الأرض فثلاثة صنوف من الأغذية: صنف منها جميع الحبّ كلّه... كلّ شيء من الحبّ ممّا يكون فيه غذاء الانسان في بدنه وقوّته فحلال أكله، وكلّ شيء يكون فيه المضرّة على الانسان في بدنه وقوّته فحرام أكله إلّا في حال

الضرورة. والصنف الثاني ما أخرجت الأَرض من جميع صنوف الثمار كلّها ممّا يكون فيه غذاء الانسان ومنفعة له وقوّة به فحلال أكله، وما كان فيه المضرّة على الانسان في أكله فحرام أكله. والصنف الثالث جميع أصناف البقول والنبات، وكلّ شيء ينبت من البقول كلّها ممّا فيه منافع الانسان وغذاء له فحلال أكله، وما كان من صنوف البقول ممّا فيه المضرّة على الانسان في أكله نظير بقول السموم القاتلة ونظير الدفلا وغير ذلك من صنوف السمّ القاتل فحرام أكله[1].

فهذه الرواية وإن كان موضوعها خصوص ما أخرجت الأَرض وأنبتها من الحبوب والثمار والبقول، إلّا أنّ التعبير عن قسم الحرام فيه بما كان فيه المضرّة يفهم منه عرفاً أنّ الملاك التامّ في كلّ من الأصناف الثلاثة للحرمة هو المضرّة، وأنّ الإضرار بالبدن هو الحرام الأصلي، وهو الموجب لحرمة ما حرّم من تلك الأصناف.

والتنظير في القسم الثالث بالسموم القاتلة لا يوجب اختصاص الحكم بها بعد ما كان تمام موضوع الحرمة فيه أيضاً ما فيه المضرّة وكان ذكر السموم القاتلة بما أنها مضرّة كما لايخفى.

وأمّا ما يقال من أنّ ظاهر هذه الرواية كالمتقدّمة عليها من خبر عذافر ومفضّل أنّ حكم الحرمة قد تعلّقت بالأشياء المحرّمة بعناوينها الخاصّة بها كعنوان الميتة والدم ولحم الخنزير لا أنّ موضوع الحرمة ومتعلّقها هو عنوان المضرّ، فلا تدلّ على أنّ ما يضرّ بالانسان ـ بعنوانه هذا ـ حرام شرعاً.

ففيه بعد تسليم ذاك الاستظهار أنه لاريب أنّ ظاهر جميعها أنّ كلّ ما كان

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الأطعمة المباحة ج١٧، ص٦١، تحف العقول: ص٣٣٧ طبعة الصدوق.

فيه الضرر فهو حرام شرعاً، وهو كاف في اثبات المطلوب، فإنه لايهمّنا أن يكون موضوع الحرمة هو عنوان المضرّ بما أنه مضرّ، أو العناوين الخاصّة بكلّ شيء.

فاذا كان كلّ ما فيه ضرر ببدن الإنسان حراماً ثبت حرمة الأعمال المضرة بأيّ عنوان كان، غاية الأمر أنّ الإضرار حيثية تعليلية لا تقييدية، ولا بأس بانفكاكهما في الأحكام الشرعية أو العرفية وإن قلنا باتحادهما في الأحكام العقلية، وأنّ الحيثيات التعليلية عناوين الموضوعات في الأحكام العقلية.

وأمّا إنكار أصل دلالة تلك الرواية أو هذه المرسلة بإبداء احتمال أن يكون المراد فيها مجرّد ذكر السرّ والحكمة من دون أن تكون بصدد بيان أنّ ما يضرّ العباد فهو حرام عليهم مطلقاً فهو خلاف ظاهرها، وقد مرّ وجهه ولا نرى حاجة لإعادة البيان.

نعم قد يستشكل إرادة الاطلاق بدعوى قيام الضرورة على عدم حرمة مطلق الضرر، وهو أمر آخر سنتكلّم فيه إن شاء الله تعالى.

ومنها: ما أخرجه في الوسائل عن الصدوق في العلل بأسانيده عن محمَّد بن سنان عن الرضا عليه السَّلام قال: إنّا وجدنا أنّ ما أحلّ الله ففيه صلاح العباد وبقائهم ولهم إليه الحاجة، ووجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه ووجدناه مفسداً، ثمّ رأيناه تعالى قد أحلّ ماحرّم (بعض ماحرّم. علل) في وقت الحاجة إليه لما فيه الصلاح في ذلك الوقت نظير ما أحلّ من الميتة والدم ولحم الخنزير اذا اضطرّ إليها المضطرّ، لما في ذلك الوقت من الصلاح والعصمة ودفع الموت[1].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأطعمة المباحة الحديث٤ ج١٧ ص٣٤، علل الشرائع: باب نوادر العلل ح٤٣ ص٥٩٢.

وبيان الاستدلال به يعلم ممّا مرّ في خبر عذافر والتحف إلّا أنه أبدل عنوان الإفساد هنا عن عنوان الإضرار، والفساد ـ إذا كان له إطلاق ـ يساوق الإضرار.

اللّهمّ إلّا أنّ يقال بظهور الإفساد في خصوص ما كان من الضرر منتهياً إلى الهلاك وخراب البدن، فلا يعمّ ما دونه. كما يشهد له أنّ نسخة العلل هكذا: «ووجدناه مفسداً داعياً الفناء والهلاك »[(١)] فلا يشمل كلّ ضرر لم يبلغ تلك المرتبة كما لا يخفى.

ومنها: ما رواه الكليني والشيخ بسند معتبر عن طلحة بن زيد ـ الذي هو عامّي إلّا أنّ كتابه بل نفسه أيضاً معتمد ـ عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: إنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم[(٢)].

وقد رويا الحديث بنفس السند عن أبي عبدالله عن أبيه عليهما السَّلام قال: قرأت في كتاب لعلي عليه السَّلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب ـ وفيه ـ: وأنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم... الحديث[(٣)].

والظاهر أنّه أصل الحديث والأوّل مختصر عنه كما صرّح بالاختصار في

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأطعمة المباحة الحديث٤ ج١٧ ص٣٤، علل الشرائع: باب نوادر العلل ح٤٣ ص٥٩٢.

(٢) الكافي: كتاب المعيشة باب الضرار الحديث١ ج٥ ص٢٩٢، التهذيب: الباب١٠ من كتاب التجارات الحديث٣٥ ج٧ ص١٤٦، وسائل الشيعة: الباب١٢ من إحياء الموات الحديث٢ ج١٧ ص٣٤١.

(٣) الكافي: كتاب الجهاد باب اعطاء الأمان الحديث٥ ج٥ ص٣١، التهذيب: كتاب الجهاد باب إعطاء الأمان الحديث٥ ج٦ ص١٤٠، وسائل الشيعة: الباب٢٠ من أبواب جهاد العدو الحديث٥ ج١١ ص٥٠.

كتاب الايمان والكفر من الكافي[1].

وتقريب دلالته أنّه صلّى الله عليه وآله قد جعل الجار بمنزلة نفس الانسان، وبيّن وجه التنزيل أنّه أيضاً كالنفس غير مضارّ، والظاهر أنّ المضارّ هنا أُريد منه معنى اسم المفعول يعني أنّ الجار أيضاً لايضارّ ولا يورد عليه الضرر كما لايورد على النفس ضرر؛ فيدلّ على عدم جواز إيراد الضرر بالجار ويستفاد منه أن حرمة إيراد الضرر على النفس أمر واضح مفروغ عنه حتى شبّه حكم الجار بها.

أقول: إنّ دلالة الكلام على تنزيل الجار منزلة النفس في أنّه لا يورد عليه الضرر كما لا يورد على النفس أمرمتين موافق لظاهره، إلّا أنه لا دلالة فيه على حرمة إيراد الضرر على النفس.

وذلك أنّ الحديث ـ في ظاهره ـ تنبيه على أمر أخلاقي واستفادة من غريزة فطرية، وغاية مفاده أنه كما أن الانسان لا يرضى بايراد الضرر على نفسه فينبغي أن لا يرضى بإيراده على جاره، من غير أن يكون فيه دلالة على أنه لو رضي بإيراده على نفسه لارتكب معصية، بل هو لما كان في فطرته وجبلّته أنه لا يرضى بأن يضرّ نفسه، فهكذا عليه أن لا يرضى بإضرار جاره.

فالحديث ـ ولو سلّم أن يكون في مقام تحريم إضرار الجار ـ لا يكون فيه دلالة على تحريم الإضرار بالنفس بل إنما مبناه الاستفادة من غريزة فطرية إنسانية لا من الحكم الشرعي الذي شرّعه الإسلام على الإضرار بالنفس.

ثمّ إنّ ما ذكرناه في معنى الحديث هو الذي يقتضيه ظاهر ألفاظه فان ظاهر التركيب الكلامي أنّ قوله «غير مضارّ» خبر ثان عن «الجار» ولا محالة يراد به المعنى المفعولي. نعم المقصود الأصلي من هذه الجملة الخبرية النهي عن إيراد

---

(١) الكافي: كتاب العشرة باب حق الجوار الحديث٢ ج٢ ص٦٦٦.

الضرر على الجار وأن لا يكون الانسان مضارّاً لجاره.

ولعلّه إليه يرجع ماذكره المحدّث المحقق الفيض الكاشاني قدّس سرّه في شرحه:

قال قدّس سرّه: «بيان: لعلّ المراد بالحديث أنّ الرجل كما لايضارّ نفسه ولا يوقعها في الاثم أو لايعدّ عليها الأمر إثماً كذلك ينبغي أن لايضارّ جاره ولا يوقعه في الاثم أو لايعدّ عليه الأمر إثماً. يقال: أثِمه: أوقعه في الاثم، وأثِمه الله في كذا: عدّه عليه إثماً، من باب نصر ومنع»(١).

إلّا انّه ربما ينافيه تفسيره قدّس سرّه للفظة «آثم» تفسيراً لغوياً اشتقاقياً، إذ لو كان بياناً للمراد الواقعي لما احتاج الى قوله: «يقال...». وحينئذٍ فيحتمل أن يرجع كلامه إلى ما ذكره المحدّث المجلسي في ملاذ الأخيار في مقام الشرح من قوله: أي: يجب أن يكون الجار كأنفسكم «غير مضار» اسم فاعل، أي لا تكونوا مضارّين له ولا آثمين في حقّه(٢) انتهى.

ولا ريب في أنّه خلاف الظاهر جداً، ووجهه ظاهر من التأمّل في ما ذكرناه، فإنه لاينبغي الريب في أنّ لفظة «غير مضارّ» خبر للمبتدأ أعني «الجار»؛ وقوله «غير آثم» عطف عليه، فلابدّ وأن يراد بهما ماهو من قبيل الصفة للجار، وهو لا يكون إلّا بإرادة اسم المفعول. كما أنه يراد من الآثم أيضاً معناه المعروف أعني المذنب. والمراد من نفي الإثم عنه أيضاً التحريض على أنه ينبغي أن لا يعدّه آثماً كما لايعدّ نفسه كذلك.

ومنها: ما رواه في الوسائل عن الصدوق في الفقيه بقوله: قال الصدوق: وقال عليه السَّلام: كلّ ما أضرّ به الصوم فالإفطار له واجب(٣).

(١) الوافي: باب حسن المجاورة من كتاب الايمان والكفر الحديث١٧ ج٥ ص٥١٩ طبعة اصفهان.

(٢) ملاذ الأخيار: ج٩ ص٣٧٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم الحديث٢ ج٧ ص١٥٦.

وبيان الاستدلال أنّ إيجاب الإفطار الذي يساوق حرمة الصيام في ما كان الصوم مضرّاً بالمكلّف فيه دلالة واضحة على أنّ الإضرار بالنفس حرام، ولذا صار سبب وجوب الافطار، هذا.

وفيه أنّ ملاحظة مجرّد هذه المرسلة وإن كانت ربما توجب استشعار الحرمة لمطلق ما كان مضرّاً إلّا أنّ الرجوع إلى سائر الأدلّة من الروايات بل الآية المباركة يرفع هذا الاستشعار أو الاستدلال:

فإنها تدلّ على أنّ سرّ حرمة الصيام على المرضى هو أنّ الله تعالى قد أهدى الى عباده المرضى والمسافرين هدية الإفطار بقوله تعالى: «ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيّام أُخر» وأكّده بقوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»[1] فاذا صام المريض فقد ردّ هدية الله تعالى ردّاً عمليّاً، فكان صيامه بما أنه ردّ لهدية الله معصية، وكان الإفطار له واجباً.

وعليه فليس إيجاب الإفطار للمريض اذا أضرّ به الصيام دليلاً على حرمة إيراد الضرر بالنفس بل إيجابه كإيجابه على المسافر بعينه.

والروايات الواردة بهذا المضمون متعدّدة: منها: رواية يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: الصائم في السفر في شهر رمضان كالمفطر فيه في الحضر، ثمّ قال: إنّ رجلاً أتى النبيّ صلّى الله عليه وآله فقال: يارسول الله أصوم في شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا، فقال: يارسول الله إنّه عليَّ يسير، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: إنّ الله عزّوجلّ تصدّق على مرضى أُمّتي ومسافريها بالإفطار في شهر رمضان، أيحبّ أحدكم لو تصدّق بصدقة أن تردّ عليه[2].

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب من يصحّ منه الصوم الحديث٥ ج٧ ص١٢٤.

فالحاصل: أنّ ظاهر الآية المباركة أنّ فرض المريض والمسافر هو «عدّة من أيّام اخر» وعليه فلا أقلّ من احتمال أن يكون وجوب الإفطار المذكور في مرسل الصدوق ناشئاً عمّا تضمّنته الآية المباركة لا عن حرمة الإضرار بالنفس، ومع هذا الاحتمال لايتمّ الاستدلال به.

مضافاً إلى ما عرفت من صريح خبر ابن أبي العلاء.

وفي الباب روايات أُخر مثله أو قريب منه، فراجع.

ومنها: الأدلّة الواردة في انتقال فريضة الوضوء الى التيمّم إذا كان الماء مضرّاً ببدن المكلّف.

وفيه أنّ تلك الأدلّة إمّا عموم حديث «لاضرر» الذي قد عرفت الكلام عليه.

وإمّا مثل قوله تعالى: «وإن كنتم مرضى أو على سفر.. فتيمّموا صعيداً طيّباً»[١] ومثل صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السّلام أو عن داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السّلام في الرجل يصيبه الجنابة وبه جروح أو قروح أو يخاف على نفسه من البرد، فقال: لايغتسل ويتيمّم[٢].

وهي لا تدلّ على أزيد من انتقال الفرض معه إلى التيمّم؛ ولا ينبغي الريب في أنّ منشأ هذا الانتقال هو وجود المرض أو الجرح والقرح أو الخوف على نفسه من البرد، وأمّا أنّ استعمال الماء والحال هذه حرام تكليفي، فلا دلالة فيها عليه.

فأمّا معتبرة محمّد بن مسكين وغيره عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات، فقال: قتلوه، ألا سألوا؟!

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب التيمّم الحديث٧ و ٨ ج٢ ص٩٦٨.

ألا يمّموه؟! إنّ شفاء العيّ السؤال[١] ونحوها خبر جعفر بن إبراهيم الجعفري وغيره[٢].

فمن المعلوم أنها واردة في مورد انتهى استعمال الماء الى الموت، فالتوبيخ عليه لايدلّ على مبغوضية ما إذا انتهى إلى مادونه من أقسام الضرر، فلعلّه لو كان ينتهي إلى مجرّد ضرر أو طول برء مرض الجدري مثلاً لما كان يوبّخ عليه أصلاً.

ومنها: الأدلّة الدالّة على عدم وجوب الحجّ وعدم حصول الاستطاعة اذا استلزم السير إليه مرضاً أو ضرراً بدنيّاً حيث يقال: إنّ حرمة الضرر هي التي أوجبت انتفاء الوجوب وعدم حصول الاستطاعة، فإنه لو جاز له تحمّله لكان مستطيعاً من الحجّ واجباً عليه الحجّ.

وفيه أنه قد وردت بذلك روايات معتبرة منها صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السّلام في قوله عزّوجلّ: «ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً» ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلّى سربه له زاد وراحلة[٣] ومثلها معتبرة محمَّد بن يحيى الخثعمي[٤] وغيرها[٥] وصريحها أنّ الصحة في البدن معتبرة في تحقّق مفهوم الاستطاعة الواردة في الآية.

ولا يبعد أن يستفاد منها أنّ استلزام المسير لحصول ما يرفع الصحة أيضاً مناف لشرط الاستطاعة بمعنى أنه كما أنّ انتفاء الصحة و وجود المرض من أوّل الأمر مانع صدق الاستطاعة فهكذا استلزام السير إليه له؛ وعليه فلا يجب الحجّ على من خلا من الصحة بدءاً ومآلاً إلّا أنّه إنما هو لمكان إناطة صدق عنوان

---

(١)و(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب التيمّم الحديث ١ و٦ و٣ ج٢ ص٩٦٧.

(٣) و (٤) و (٥) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب وجوب الحج الحديث ٧ و ٤ و٦ و ١٠ و ١٢ ج٨ ص٢٢ - ٢٤.

المستطيع به، وأمّا أنّ تحمّل الضرر حرام فلا دلالة بل ولا إشعار في هذه الأدلة به.

ومنها: قوله تعالى: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»[١] إمّا بتقريب أنّ أصل الهلاك هو الضياع، والإضرار بالنفس لمّا كان سبباً لتفويت كمال وجوديّ -بمعناه الأعمّ- فهو تضييع و إضاعة له، وإمّا بإلغاء الخصوصية عن الهلاك إلى كلّ ضرر.

وفيه أنّ الهلاك -فعلاً- ظاهر في الفناء، فالآية ظاهرة في تحريم إلقاء النفس إلى الفناء، ولا تعمّ مطلق الضرر وإلغاء الخصوصية عرفاً عن الهلاك والفناء غير صحيح كما لا يخفى.

هذه هي عمدة ما وفّقني الله تعالى للوقوف عليه ممّا يمكن أن يستدلّ به على حرمة الإضرار بالنفس.

وقد عرفت أنّ ما لا يبعد دلالته هو الأخبار الثلاث الأُول -أعني خبر عذافر وخبر مفضّل ومرسل تحف العقول- إلّا أنّ سندها غير معتبر بالإرسال في الأخير و وقوع من لم تثبت وثاقته في الأوّلين، اللّهمّ إلّا أن يحصل من تظافرها وقوة متنها وثوق بصحة مضمونها يبلغ حدّ الحجية وهو مشكل جدّاً.

كلمات الفقهاء في الاضرار بالنفس

إلّا أنّ الشيخ الأعظم قدّس سرّه قال في رسالة اللاضرر ما لفظه: نعم قد استفيد من الأدلّة العقلية والنقلية تحريم الإضرار بالنفس، انتهى.

وحيث وصلنا إلى هنا فلا بأس بنا أن ننقل كلمات الأصحاب إجمالاً، فنقول:

---

(١) البقرة: ١٩٥.

إنّ المعنون في كلماتهم في الفقه ـ حسب ما وجدنا ـ أنّ من تعرّض منهم فإنما تعرّض لحرمة تناول السموم القاتلة، ثمّ أُفيد في ذيلها ما يدلّ على حرمة الإضرار بالنفس في بعض الكلمات. نعم إنّ شيخ الطائفة قدّس سرّه قد تعرّض له بعنوان وجوب دفع المضارّ عن النفس:

فقال قدّس سرّه في مبسوطه ـ في مقام الاستدلال لوجوب الأكل من الحرام على المضطرّ ـ: وأمّا وجوب الأكل خوفاً على نفسه قال قوم: يجب عليه، وهو الصحيح عندنا لأنّ دفع المضارّ واجب عقلاً، ولقوله تعالى: «ولا تقتلوا أنفسكم»، انتهى.

فتراه قد استدلّ لوجوب الأكل على المضطرّ بأنّ دفع المضارّ واجب عقلاً، فيظهر منه مانقلناه عن الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه من أنّ الدليل العقلي يدلّ على حرمة الإضرار بالنفس، إلّا أنّ تعقيبه بالاستدلال بآية تحريم قتل النفس ربما يوجب اختصاصه بما كان من الضرر موجباً لهلاك النفس.

لكنّه ربما يؤيّد الاطلاق ما ذكره في تحديد المضطرّ بقوله: «فاذا ثبت أنها ـ يعني الميتة ـ حلال للمضطرّ فإنها حلال له ولمن هو في معناه، وهو من يخاف المرض إن ترك أكلها» «انتهى».

فإنّ إلحاق من يخاف المرض بالمضطرّ ربما يستفاد منه أنّ إيجاب الأكل على المضطرّ يدلّ على إيجابه على من هو ملحق به، فلا محالة يكون المضارّ أعمّ ممّا يؤدّي إلى الهلاك ـ كما في المضطرّ ـ أو إلى مرض دون الهلاك ـ كما في مرض لا يجر إلى الهلاك ـ.

اللّهمّ إلّا أن يقال: لعلّ حكم الوجوب مختصّ بالمضطرّ الذي يخاف التلف دون من هو ملحق به في حلّية الأكل من الميتة، فتأمّل، فإنّ ذلك خلاف ظاهر إطلاق قوله: «دفع المضارّ واجب عقلاً».

وقال قدّس سرّه في كتاب الأطعمة من الخلاف: مسألة ٢٣: إذا اضطرّ

إلى أكل الميتة يجب عليه أكلها ولا يجوز له الامتناع منه، وللشافعيّ فيه وجهان، أحدهما مثل ما قلناه. وقال أبو إسحاق: لا يجب عليه لأنه يجوز أن يكون له غرض في الامتناع منه، وهو أن لا يباشر نجاسة. دليلنا ماعلمناه ضرورة من وجوب دفع المضارّ عن النفس، فاذا كان هذا مباحاً في هذا الوقت وبه يدفع الضرر العظيم عن نفسه وجب عليه تناوله، انتهى.

فتراه قدّس سرّه جعل كبرى وجوب دفع المضارّ عن النفس أمراً مفروغاً عنه، حتى استدلّ به لإثبات وجوب أكل الميتة إذا اضطرّ إليه. وحاصل مراده قدّس سرّه أنّ استثناء المضطرّ في آية التحريم إنما يعطي نفي حرمة أكل الميتة للمضطرّ، وكبرى وجوب دفع المضارّ تقضي بوجوب عمل يدفع به المضرة، فلا محالة يجب أكلها عند الاضطرار عملاً بوجوب دفع المضارّ.

وهذا الذي ذكره الشيخ قدّس سرّه في هذين الكتابين قد تعرّض له غيره في الاصول في مسألة أنّ الأصل في الأشياء الحظر أو الاباحة، تارة في قالب أنّ العلم حاصل بأنّ ما فيه ضرر خالص عن كلّ منفعة ـ يعني عاجلة كانت أو آجلة ـ قبيح محظور الاقدام عليه كما في اصول الغنية، وأُخرى في قالب أنّ دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً، كما تعرّضوا له عند الاستدلال للقائلين بالاحتياط في موارد الشكّ في التكليف.

وبالجملة: فإن قلنا بحكم العقل أو الشرع بوجوب دفع الضرر عن النفس كان لازمه البيّن حرمة إيراد الضرر على النفس، فإنه لو كان إيراد الضرر على النفس والاضرار بها جائزاً لما كان وجه لوجوب دفع المضارّ المتوجهة إليها عنها.

وعليه فملاحظة كلماتهم في مسألة البراءة والاحتياط أو مسألة أنّ الأصل في الأشياء الحظر أو الاباحة تعطي أن حرمة الإضرار بالنفس من المسلّمات عندهم بحيث لا يكون دعوى اتّفاق كلمتهم عليها بذلك البعيد، فراجع، هذا.

وقال ابن حمزة ـ في فصل الأطعمة من كتاب الوسيلة عند عدّ الحرام منها ـ:

والحرام أصله خمسة أشياء، السموم القاتل قليلها وكثيرها، انتهى[١].

والفقيه الأقدم أبو الصلاح الحلبي في كتابه الكافي ـ في بيان ما يحرم أكله[٢] ـ قد عدّ في عداد ماتعلّق التحريم بعينه السموم القاتلة.

كما أنّ القاضي ابن البرّاج قال في كتاب الأطعمة والأشربة من المهذّب: وأما ما ليس بحيوان ممّا تقدّم ذكره فعلى ثلاثة أضرب: محرّم ومكروه ومباح، فأمّا المحرّم فهو السمايم القاتلة أجمع والنجاسات كلّها[٣] انتهى.

وقال المحقّق في الشرائع ـ ذيل القسم الرابع الذي في الجامدات في كتاب الأطعمة والأشربة ـ: الخامس: السموم القاتل قليلها وكثيرها أمّا ما لايقتل القليل منها كالأفيون والسقمونيا... في جملة حوائج المسهل فهذا لابأس به لغلبة ظنّ السلامة، ولا يجوز التخطّي إلى موضع المخاطرة منه... فإنه لا يجوز لما يتضمّن من ثقل المزاج وإفساده[٤]،انتهى.

وقال الشهيد الثاني في المسالك في ذيل العبارة المذكورة: مناط تحريم هذه الأشياء الإضرار بالبدن أو المزاج، فما كان من السموم مضرّاً فتناول قليله وكثيره محرّم مطلقاً، سواء بلغ الضرر حدّ التلف أم لا، بل يكفي فيه سوء المزاج وعلى وجه يظهر ضرره. وإن كان ممّا يضرّ كثيره دون قليله يقيّد تحريمه بالقدر الّذي يحصل به الضرر، وذلك كالأفيون والسقمونيا والحنظل ونحوها، والمرجع في القدر المضرّ إلى مايعلمه بالتجربة أو يخبره به عارف يفيد قوله الظنّ. وبالجملة فمرجعه إلى الظنّ به ولا يتقدّر بما ذكره المصنّف من القيراط والقيراطين.

---

(١) الوسيلة: فصل في بيان أحكام الاطعمة ص٣٦٣.

(٢) الكافي في الفقه لأبي الصلاح: ص٢٧٧ طبعة اصفهان.

(٣) المهذب: ج٢ ص٤٢٩ طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.

(٤) الشرائع: ص ٢٧٠ خط عبدالرحيم.

وقال المحقّق في المختصر النافع ـذيل القسم الرابع ـ: الخامس السموم القاتلة قليلها وكثيرها، ومايقتل كثيره فالمحرّم منه ما بلغ ذلك الحدّ، انتهى.

وقال في الرياض شرحاً له: السموم القاتلة والأشياء الضارّة حرام كلّها بجميع أصنافها جامدة كانت أم مايعة ـإلى أن قال:ـ وضابط المحرّم مايحصل به الضرر على البدن وإفساد المزاج. والأصل فيه بعد الاجماع حديث نفي الضرر والإضرار وما ورد في المنع عن الطين من التعليل بأنّ فيه إعانة على النفس في قتلها أو ضعفها، وهو جار هنا.

وقال العلّامة في القواعد ـذيل المطلب الرابع الذي في الجامدات من الأطعمة والأشربة ـ: الخامس السموم القاتلة قليلها وكثيرها، ولا بأس باليسير ممّا لايقتل قليله... ولا يجوز الإكثار منها كالمثقال، وبالجملة ما يخاف معه الضرر.

وقال قدّس سرّه في الارشاد ـفي عداد المحرمات من الجامدات ـ: والسموم القاتل قليلها وكثيرها وما لايقتل قليله يجوز تناول ما لاضرر فيه.

وقال صاحب الجواهر ـذيل عبارة الشرائع السابقة ـ: وبالجملة كلّ ما كان فيه الضرار علماً أو ظنّاً أو خوفاً معتدّاً به حرم.

أقول: إنّ بعض هذه العبارات مثل عبارة ابن حمزة والحلبي والقاضي والمحقّق في كتابيه بل والعلّامة في كتابيه وإن اختصّ ظاهره بخصوص السمّ القاتل إلّا أنّ بعضها الآخر كما ترى ينادي بأنّ كلّ ما يوجب ضرراً يحرم تناوله، حتى أنّ صاحب الرياض ادّعى الاجماع على ذلك كما عرفت.

فالمترائى من كلمات الأصحاب أنّ الإضرار بالنفس غير جائز، وأن دفع المضارّ عنها واجب.

إلّا أنّ من المحتمل جدّاً بل لعلّه المظنون أنّ مستندهم هو حكم العقل بلزوم التحرّز عن المضارّ أو الأخبار الماضية وغيرها ممّا رواه في المستدرك عن

الدعائم وغيره، فراجع[1].

فلا يكشف اتّفاق كلمتهم عن مستند آخر غيرها، كما لايمكن أن يكشف بنفسه عن رأي المعصوم عليه السَّلام، وقد عرفت الكلام عن قيمة هذه المستندات إلّا عن حكم العقل.

والإنصاف أنّ العقل لا يحكم بلزوم دفع كلّ مضرّة ولو كانت قليلة يسيرة أو كان في تحمّلها غرض عقلائي. نعم لو كانت معتنى بها عند العقلاء ولم يكن في تحمّلها غرض عقلائي فالعقل يرى تحمّلها قبيحاً فربما يستكشف منه الحرمة الشرعية.

فالدليل على حرمة مطلق الإضرار بالنفس منحصر في الأدلّة السمعية التي مضى الكلام فيها.

البحث عن مفهوم الضرر

ثمّ إنّه بناء على تمامية الأدلّة ودلالتها على حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً يقع الكلام في البحث عن مفهوم الضرر فنقول:

إنّ الضرر وإن كان يعمّ المالي والبدني والعرضي إلّا أنّ قوام تحقق ماهيته بأن لايكون في تحمّله غرض عقلائي. وبعبارة أُخرى: إنّ الضرر عبارة عن نقيصة مالية أو غيرها لايستهدف تحمّلها هدفاً عقلائياً.

فكما أنّ إعطاء المال في مقابل الأعمال ـ في باب الإجارة ـ أو إعطائها لمجرد الإحسان الى من يراه مستحقّاً له لايعدّ إضراراً بنفسه في أمواله مع أنّ إحراق ماله وإفنائه بلا أي داع عقلائي يكون من مصاديق الإضرار المالي بنفسه.

---

(١) مستدرك الوسائل: الباب٩ من أبواب احياء الموات ج١٧ ص١١٨، وباب١ من أبواب الأطعمة المحرّمة الحديث١ و٥ ج١٦ ص١٦٣ و١٦٥.

فهكذا شرب التتن مثلاً مع العلم بترتّب بعض المضارّ عليه إذا كان موجباً لانعاشه في الجملة لا يكون مصداقاً للإضرار، وإذا لم يكن له أيّ غرض عقلائي يكون إضراراً محضاً. وهكذا قضاء شهوته من الطعام والتذاذه بتناوله يوجب أن لا يكون الامتلاء منه المضرّ به في الجملة أو ألم المعدة الحاصل عقيبه ضرراً ببدنه داخلاً في عموم حرمة الإضرار.

فالحاصل: أنّا وإن سلّمنا عموم الضرر المحرّم لجميع الأضرار والنقايص إلّا أنّا نقول: إنه اذا كان تحمّل النقص المالي أو البدني أو العرضي من قبيل معاوضة عقلائية بينه وبين مايستهدفه من غرض عقلائي فتحمّل هذه النقيصة ليس إضراراً بالنفس من حيث البدن أو العرض أو المال.

فلا حاجة حينئذٍ الى الفرق بين الضرر القليل والضرر المعتدّ به، بل يمكن القول بحرمة الإضرار بالنفس بنحو الإطلاق، إلّا أنّ مقوّم جوهره أن لا يكون في مقابل تحمّل هذا النقص الموجود غرض وفائدة عقلائية.

ومنه تعرف الجواب عمّا قد يقال من عدم إمكان القول بعموم حرمة الإضرار تمسّكاً بعدم مصير أحد إلى حرمة الامتلاء من الطعام مثلاً ولا الى تناول بعض الأطعمة الذي ذكر في الأخبار ـ التي لعلّها معتبرة ـ له مضارّ، الى غير ذلك .

وذلك أنّ الشهوة والميل إلى الامتلاء أو إلى ذلك البعض من الطعام وقضاء هذه الشهوة والالتذاذ بأكله أو شربه مثلاً داع عقلائي يدعو العقلاء الى تناوله ولا يعتنون بذاك النقص المترتّب على تناوله، فكأنهم يعاوضون هذا الالتذاذ عن ذاك النقص الوارد عليهم من تناوله، وبعد هذه المعاوضة العقلائية لايصدق على الامتلاء أو تناول هذه الأطعمة عنوان الإضرار بالنفس.

وممّا ذكرنا تقدر على الجواب عن الإشكال بتقرير آخر هو: أنه لاريب في عدم إمكان القول بحرمة مطلق الضرر، والموارد التي لا يمكن الالتزام بحرمتها في

غاية الكثرة بحيث يستلزم إخراجها عن الاطلاق تخصيص الأكثر المستهجن الذي لا يمكن وروده على كلام العاقل المتكلّم على طريق المحاورة العرفية فضلاً عن الحكيم، فمنه يستكشف احتفاف أدلّة حرمة الإضرار بقرينة متّصلة توجب اختصاص إطلاقها بموارد خاصّة لايلزم من القول بها محذور التخصيص المستهجن، وحيث لانعرف خصوصية هذه القرينة تصير المطلقات مجملات خارجة عن صحة الاستشهاد بها والاستناد إليها، هذا.

فإنّ الجواب عنه واضح، وذلك أنّ قوام الضرر لما كان بخلوّ النقيصة المقدم عليها عن داع عقلائي فلا محالة يكون خروج الموارد المذكورة عن الاطلاقات والعمومات من قبيل التخصّص والخروج الموضوعي، فلا يلزم منه تخصيص وتقييد أصلاً فضلاً عن أن يكون مستهجناً.

فلو كان إشكال لكان في تمامية سند الأخبار المذكورة كما مرّ تفصيله.

هذا كله في البحث عن كبرى حرمة الإضرار بالنفس.

التعقيم ليس مصداقاً للاضرار

وأمّا الكلام عن صغراها وأنّ الإقدام والتعمّد إلى عملية التعقيم عن اختيار للزوجين ورضاهما ـ في ما كانت المرأة متزوّجة ـ أو عن عمد واختيار من المرأة غير ذات الزوج مصداق للإضرار بالنفس أم لا؟

فالحقّ أنه إذا كان الإقدام عليه عن داع عقلائي كما إذا كان لها أولهما غرض أهمّ عندهما من مسألة توليد النسل بكثير، مثل أن يكون الزوجان ممّن يحملان السلاح ويقومان في صفّ الحرب النظامي أمام أعداء الاسلام والمسلمين والمستضعفين أو أن يكونا من أقدم علماء العلوم الطبيعية الذين وقفوا أنفسهم على خدمة أبناء البشر أو خصوص الأُمة الإسلامية، ولا سيما إذا كانت هذه العملية بعد تولّد عدد من الأولاد وقضاء وطرهم من هذه الناحية الى غير

ذلك . فالظاهر أنّ الاقدام الى عملية التعقيم الدائم أيضاً لايعدّ من مصاديق الإضرار ـعلى ما عرفتـ فضلاً عمّا إذا كان التعقيم مؤقتاً بحيث كان العود إلى البدء بمكان من الإمكان.

فالمتحصّل أنّ القول بحرمة عملية التعقيم الدائم من باب حرمة الإضرار بالنفس مخدوش صغرى وكبرى على ما عرفت، والله العالم.

الاستدلال لحرمة التعقيم بانه تغيير في خلق الله

وقد يقال بحرمة الإقدام على عملية التعقيم الدائم أو المؤقت في المرأة أو الرجل من باب أنها تغيير في خلق الله تعالى، وقد دلّ قوله تعالى حكاية عن ابليس اللّعين: «ولآمرنّهم فليغيّرنّ خلق الله»[١] على حرمة التغيير في خلق الله تعالى.

وهذا الوجه أيضاً مخدوش قد أغنانا عن البحث في تقريب دلالته والجواب عنه سيّدنا القائد أدام الله أظلاله، فلاحظ.[٢]

قال دام ظلّه هنا مالفظه:

ثمّ إنّ عمدة ما يمكن أن يعدّ مانعاً من إجراء أصالة الحلّ التي هي المرجع في المسألة ـبعد فرض عدم كون الاستيلاد في نفسه واجباًـ أمران:

أحدهما: التمسّك بقوله تعالى نقلاً عن إبليس لعنه الله: «ولآمرنّهم فليغيّرنّ خلقَ الله» الآية مدّعياً أنّ مضمون الآية هو المنع عن أي تغيير في الهيأة الطبيعية الانسانية، سواء كان في ظاهر الجسم أو باطنه، مطلقاً أو اذا أوجب نقصاً، وتشوهاً للخلق، أو تعطيلاً لإحدى القوى الجسمانية المقصودة عدا ماصرّح

---

(١) النساء: ١١٩.

(٢) وإن أردت الوقوف على عبارتنا هنا تقريباً وجواباً فراجع الكلمة التي كتبناها في مسألة الترقيع.

الأدلّة بجوازه أو وجوبه.

وثانيهما: وجوب دفع الضرر والمفسدة عن النفس بضميمة ادّعاء أنّ إغلاق الرحم الموجب لقطع النسل ضرر من أظهر مصاديقه.

ولنا في كلّ من الأمرين نظر:

(أمّا الأوّل) فصفى القول أنّ الآية الشريفة ليست بالضرورة بصدد المنع عن كلّ تغيير في الخلق، كيف ويلزم منه حرمة التغيير في الحيوان والجماد أيضاً، إذ لا وجه لتخصيصها بالإنسان، ولا أظنّ أن يلتزم به أحد.

بل غاية المستفاد منها ـ حيث تحكي الأمر بالتغيير عن إبليس ـ هو أنّ كلّ تغيير ناشىء عن أمر اللعين فهو حرام محظور، كسائر التصرّفات الناشئة عن تسويله ووسوسته.

كما أنّه يستفاد من الآية في الجملة أنّ لعدوّ الله داعياً الى تغيير خلق الله، كما أنّ له تمام الداعي إلى الإخلال في أمره والتدخّل في سلطانه تعالى عمّا يريد الظالمون علوّاً كبيراً...

فكلّ ما أُحرز بالنسبة إلى تغيير مّا في خلق الله أنه من أمر الشيطان وإغوائه فهو حرامٌ لامحالة، وكلّ ما شكّ ولم يوجد دليل عليه فالأصل البراءة وعدم الحرمة[1].

ثمّ إنّ أوجه المحتملات في المعنى المراد من التغيير الذي يستهدفه إبليس:

إمّا التغييرات التي وضعها الجهّال من الآدميّين يريدون بها التقرّب إلى الآلهة المزعومة من دون الله عزّوجلّ، ممّا كان ـ ولا يزال ـ يتكلّف عند دخول

---

(١) مرجع ما أفاده دام ظلّه إلى أنّه حيث لا يمكن إرادة الإطلاق في الآية، بل لا إطلاق لها بنفسها، فلا محالة يقتصر على مايتيقن إرادته منها وهو خصوص التغيير في الخلقة الّذي لا يكون إلّا بأمر اللعين وإغوائه، وحينئذٍ فكلّ ما أُحرز من التغيير أنّه بأمر الشيطان، وإغوائه... الخ.

المعابد والهياكل، من الحلق والجزّ والقطع والوصل واللبس والخلع والوشم والستر وأمثالها من سنن العبادة الحمقاء لدى أصحاب الديانات المنسوخة والمجعولة، ويؤيّده ما جاء في الفقرة السابقة من الآية الشريفة أعني قوله تعالى حكاية عن اللعين: «ولأمرنّهم فليُبتّكن آذان الأنعام»[١] ضرورة أنّ بتك آذانها ـ وهو قطعها أو شقّها ـ إنما يحرم حينما كان المراد منه التقرّب إلى الآلهة الموهومة، ولا دليل على حرمته في غير تلك الصورة.

وإمّا التغيير في دين الله الذي جعله قاعدة لمعاش الإنسان والذي رتّبه على غرار الفطرة الانسانية السليمة ومنطبقاً عليها، كما يشعر به الحديث الوارد عن أبي جعفر عليه السّلام[٢] ولعلّ من مصاديقه التغيير في مجاري الحياة كتبديل النكاح باللواط والسحق كما قيل.

فالحاصل: أنّ ادّعاء حرمة التغيير في جسم الإنسان بما هو تغيير، استناداً الى الآية الشريفة غير وجيه، ولذا ترى أنّ سيّدنا الأُستاذ الامام الخميني أعلى الله مقامه ورفع أعلامه ـ وهو على ما تعرف من المكانة السامية والسنام الأعلى في الفقه ومعرفة أُصول الدين وفروعه ـ كان يفتي بجواز تغيير خلق الرجل امرأة والمرأة رجلاً، مع أنّ مثل هذا التغيير في الجنسية هو من أظهر مصاديق التغيير في خلق الله[٣].

ودعوى أنّ ما نحن فيه داخلٌ في التغيير المحظور من جهة كونه تشوهاً وتنقيصاً ممنوعٌ صغرى وكبرى.

إذ لا وجه لعدّ كلّ ما فيه تنقيصٌ في الجسم تشوهاً، فإنه ربّما يكون الأمر

---

(١) النساء: ١١٩.

(٢) مجمع البيان، ذيل الآية: ج٣ ص١١٣ المطبعة الاسلامية.

(٣) تحرير الوسيلة: ج٢ ص ٥٦٣ (طبع مؤسسة النشر الاسلامي).

بالعكس في كثير من أنواع التنقيص الجسماني (وقد قال الشاعر: آراستن سرو ز پيراستن است) ولا غرو لو عدّ التنقيص بنجو ما نحن بصدد الكلام فيه في بعض موارده من ذلك القبيل كما لا يخفى.

وقد عرفت أنّ الآية الشريفة أجنبية عن التنقيص الجسمي، تشوهاً كان أو تجميلاً[1].

فتحصّل أنّ الآية المذكورة لامساس لها بما نحن بصدده فعدّها مانعاً عن إجراء أصالة الحلّ غير مبتن على أساس متين. انتهى كلامه متّع الله الأُمّة الإسلامية بطول بقائه.

فقد تحصّل أنه لا دليل معتبر على حرمة عملية التعقيم الدائم فضلاً عن المؤقّت منه بل مقتضى القواعد جوازها.

هل الامتناع من الاستيلاد مشروط برضا الزوجين أو احدهما

واذا ثبت جواز الامتناع عن الاستيلاد مطلقاً فهل هو مشروط برضا كلّ من الزوجين أو أحدهما؟

ولتحقيق المقال نفرض الكلام تارة في الزوجة وأُخرى في الزوج:

أمّا في الزوجة: فالظاهر عدم ثبوت حقّ لها فيه، وجواز امتناع الزوج عن أن يحمِّلها وإن لم تكن طيّبة النفس به، وذلك لما عرفت في أوائل البحث[2] من أنّ مقتضى الأدلّة المعتبرة ـ كما عليه المشهور ـ جواز عزل الرجل لمنيّه وإفراغه خارج الرحم ولو مع عدم رضا الزوجة، وإطلاقها يقتضي جواز ذلك له في جميع

---

(١) هذا بيان لمنع الكبرى.

(٢) تقدم ص ٢٨.

دفعات الجماع وأزمنته إلى آخر العمر، ولازمه أن لا يكون لها حقّ فيه، كما هو واضح.

ولم نجد في مقابلها ما يتوهّم معارضته لها عدا الأخبار الواردة ذيل قوله تعالى: «لا تضارَّ والدة بولدها ولا مولود له بولده»(١).

ففي صحيحة الحلبي المروية في باب نفقة الحبلى المطلّقة من الكافي عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: الحبلى المطلّقة ينفق عليها حتى تضع حملها، وهي أحقّ بولدها ان ترضعه بما تقبله امرأة أُخرى، إنّ الله عزّوجلّ يقول: «لا تضارّ والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك» قال: كانت المرأة منّا ترفع يدها إلى زوجها اذا أراد مجامعتها فتقول: لا أدعك لأني أخاف أن أحمل على ولدي، ويقول الرجل: لا أُجامعك إني أخاف أن تعلقي فأقتل ولدي، فنهى الله عزّوجلّ أن تضارّ المرأة الرجل وأن يضارّ الرجل المرأة... الحديث(٢).

وجه الدلالة: أنه دلّ على عدم جواز امتناع الرجل عن جماع المرأة اعتذاراً بأنه يخاف حملها، فاذا كان الجماع مستعقباً للحمل فللزوجة حقّ أن تدعو الزوج إليه، وليس له حينئذٍ الامتناع عنه فدلّت الصحيحة على أنّ امتناع الزوج عن الولد لايجوز اذا كانت الزوجة مائلة إليه طالبة له، وهو عبارة أُخرى عن ثبوت حقّ لها واشتراط الامتناع برضاها.

وهكذا الأمر في ناحية الزوج، فانّ دلالة الصحيحة على ثبوت هذا الحق لهما على حدّ سواء، هذا.

وأنت خبير بأنّ سياق الصحيحة هو التعرّض لحقّ جماع كلّ من الزوجين،

---

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) الكافي: ج٦ ص ١٠٣ ح٣. الوسائل: الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد الحديث١ ج١٥ ص١٨٠.

وأنه مع مطالبته ليس للآخر الامتناع عن أداء هذا الحقّ اعتذاراً بأنه يخاف الحمل، وليست متعرّضة لحقّ الاستيلاد.

غاية الأمر أنّ مورد تعرّضها أنّ الجماع يخاف معه الحمل والحبل، فدلّت وصرّحت بأنّ الحمل أو خوفه لا يمنع استيفاء حقّ ذي الحقّ منهما، وأما مسألة طلب الولد فليست محلّ الكلام ولا مدلولة له.

ويشهد له ـ رغم عدم الحاجة إلى الشهادة لوضوحه ـ التعبير الواقع في خبر تفسير علي بن إبراهيم بنقل أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة فيضارّبها اذا كان لها ولد مرضع ويقول لها: لا أقربك فإني أخاف عليك الحبل فتغيلي ولدي، وكذلك المرأة لا يحلّ لها أن تمتنع على الرجل فتقول: إني أخاف أن احبل فأغيل ولدي، وهذه المضارّة في الجماع على الرجل والمرأة... الحديث[١].

فإنّ قوله عليه السَّلام في صدر الحديث: «لاينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة» كقوله عليه السَّلام في آخر هذه المقالة: «وهذه المضارة في الجماع على الرجل والمرأة» يدلّ بظهور كالصريح على أنّ محلّ نظر الآية والحديث ليس إلّا المضارة في أصل الجماع، وأنّ حديث الحمل أو خوفه لايقوى على أن يمنع استيفاء هذا الحق، وأمّا أنّ لكلّ من الزوجين أو أحدهما حقّ الاستيلاد فهو أمر آخر لا نظر للآية والحديث إليه أصلاً.

وقد روي كلّ من حديث الحلبي والكناني في كتب أُخرى وباسناد يقف عليها المراجع، فراجع[٢].

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد الحديث٢ ج١٥ ص١٨٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد ج١٥ ص١٨٠. والباب ١٠٢ من أبواب مقدّمات النكاح ج١٤ ص١٣٧.

ويؤيّد ما ذكرناه أيضاً ما أرسله العيّاشي في تفسيره عن جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السّلام عن قوله عزّوجلّ: «لا تضارّ والدة بولدها ولا مولود له بولده» قال: الجماع[1].

فالحاصل: أنّه لا تدلّ الآية ولا الروايات الواردة ذيلها على ثبوت حقّ في طلب الولد لا للزوجة على الزوج ولا للزوج على الزوجة. هذا تمام الكلام في الزوجة.

وأمّا الزوج: فلا يبعد القول بثبوت هذا الحقّ له، ويدلّ عليه قوله تبارك وتعالى: «نساؤكم حرثٌ لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم»[2].

بيانه: أنه تعالى قد حكم بأنّ النساء ـ أي الزوجات ـ حرث للأزواج، والحرث مصدر فسّره الراغب بإلقاء البذر في الأرض، فيرادف الزرع كما فسّره به غيره، نعم فرّق بينهما بعض بأنّ الحرث بذر الحبّ في الأرض، والزرع نبته وإنماؤه، وأيّد ذلك بقوله تعالى: «أفرأيتم ما تحرثون ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» وبما روي عن النبي صلّى الله عليه وآله أنه قال: لا يقولن أحدكم زرعت وليقل حرثت[3].

وكيف كان فلا ريب في أنّ إطلاقه وحمله على النساء مبنيّ على إرادة محلّ الحرث وكأنه قيل: زوجاتكم مزارع لكم، فقد حكم تعالى بأنّ الزوجات مزارع لأزواجهن، والمفهوم منه عرفاً أنّ كلّ امرأة وزوجة فهي مزرعة لزوجها، فإنّ العموم المذكور ينحل عرفاً إلى ذلك، فاذا حكم على الزوجة ـ بما أنها مزرعة ـ أنها لزوجها فلا ريب في أنّ المفهوم منه عرفاً أنّ أمر الزرع والحرث في هذه المزرعة

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد الحديث٣ ج١٥ ص١٨١.

(٢) البقرة: ٢٢٣.

(٣) فروق اللغات للجزائري: باب الحاء ص١٠٧.

موكول الى الزوج، فكما يفرّع عليه قوله تعالى «فأتوا حرثكم أنّى شئتم» فهكذا أمر أصل الحرث والزرع فيها.

فالله تعالى يقول: نساؤكم -بما أنها مزارع- لكم فهذه المزارع باختياركم فأتوهنّ أنى شئتم. فاذا كانت الزوجة بعنوان المزرعة ومحلّ الحرث للزوج وتحت اختياره فلا محالة لا معنى له إلّا أنّ أمر الزرع والحرث فيها بيده، وما يحرث فيها ليس إلّا منشأ الولد وبذره، فهذا حقّ الزوج، فليس لأحد أن يمنعه منه لا زوجته ولا غيرها.

وتوهّم أنّ الآية نظير قوله تعالى: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً»[1] وقوله تعالى: «وسخّر لكم ما في السماوات والأرض جميعاً منه»[2] وقوله تعالى: «والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدَة»[3] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المشتملة على ذكر اللام.

فإنّ اللام لا تدلّ على أزيد من اختصاص مّا لما يذكر في الجملة بمجروره، فكما أنّ «ما في الأرض» و«ما في السماوات والأرض» ليس تحت اختيار كلّ أحد من الناس وإنما حكم فيه بأنه خلق وسخّر للناس وكان المجوّز لهذا التعبير مجرّد أن كلاً من الناس يمكنه الانتفاع به، ولا ينافي ذلك أن يكون للانتفاع شرائط. فهكذا إنّ الزوجات مزارع للأزواج إلّا انّه لا ينافي أن يكون الانتفاع بهذه المزرعة مشروطاً برضا شخص آخر وإذنه. فلعلّ للزوجة أن تمنع زوجها من طلب الولد ويكون طلبه له مشروطاً برضاها.

وبعبارة أُخرى ما يمنع من أن يراد بالآية ما يكون عليه معيشة الناس وتسير عليه؟! فإنّ معيشتهم العادية المتعارفة يحصل منها الولد بزرع منيّ الزوج في رحم

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الجاثية: ١٣.

(٣) النحل: ٧٢.

المرأة، والولد شيء يحصل منها وينتفع به الزوج؛ فهذا الأمر العادي قد جوّز أن يقال: «نساؤكم حرث لكم» فليست الآية المباركة بصدد الكشف عن حقّ للزوج على الزوجة بل هي ناظرة الى الأرضية العادية والمعيشة المتعارفة، فلا حجة فيها على ثبوت ذلك الحق.

مدفوعٌ بأنّ الشبهة المذكورة شبهة في مقابل البداهة، فإنه بعد البيان المذكور أيضاً لا يشكّ في أنّ ظاهر قوله تعالى: «نساؤكم حرث لكم» أنّ الزوجة مزرعة للزوج وتحت اختياره وإن كانت الآيات والموارد الأُخر ما أُريد منها هذا المعنى.

وسرّ الفرق أنّ المفهوم من الحكم المحمول على موضوع الآية أنه حكم ينحل على كلّ فرد من أفراد موضوعه، وأنّ التعبير بالنساء من باب الجمع في التعبير، وإلّا فالمفهوم منه أنّ زوجة كلّ رجل حرث ومزرعة له. ونفس التعبير بأنّ «زوجتك حرث لك» ظاهر في أنّ المراد به أنّ الزوجة مزرعة جعلت تحت يد الزوج وباختياره، ولا سيّما وقد رتّب عليه قوله تعالى: «فأْتوا حرثكم أنّى شئتم» فإنّه ظاهر في أنّ هذا التفريع إنما هو لمكان دلالة الجملة الاولىٰ على أنها تحت اختياره، فكأنّه قال: فاذا كانت بيدكم وتحت اختياركم فاتوا هذا الحرث أنّى شئتم، فسواء كانت «أنّى» زمانية أو مكانية أو جهتية فتفريع تجويز الإتيان إلى هذا الحرث أنّى شاء إنما يناسب كونه تحت يده وباختياره.

وهذا بخلاف التعابير الواردة في الآيات الأُخر فإنها في مقام المنة على بني آدم بأنّه تعالى خلق الأشياء وسخّرها لغاية انتفاعهم وجعل لهم أزواجاً من أنفسهم، فلا ينافي اشتراط هذا الانتفاع بشرائط. وهذا بخلاف آيتنا التي لسانها بيان حال الزوجات وأنّها حرث للأزواج فلهم أن يأتوها أنّى شاؤوا، فإنها ظاهرة كمال الظهور في إثبات حقّ الحرث فيها لأزواجهم كما لا يخفى.

وممّا يشهد لإرادة ذاك الاختيار المذكور من الآية المباركة صحيحة معمّر ابن خلاد قال: قال لي أبو الحسن عليه السَّلام: أيّ شيء يقولون في إتيان

النساء في أعجازهنّ؟ قلت: إنّه بلغني أنّ أهل المدينة (أهل الكتاب ـ خ) لايرون به بأساً، فقال: إنّ اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج ولده أحول، فأنزل الله عزّوجلّ: «نساؤكم حرث لكم فأْتوا حرثكم أنّى شئتم» من خلف أو قدّام خلافاً لقول اليهود، ولم يعن في أدبارهنّ[١].

فإنّ الحديث نصّ في ارادة مورد زرع الولد من لفظة «حرث». وفي أنّ جملة «فأتوا حرثكم أنّى شئتم» إنما جيء بها لإفادة أنّ آثار كونها حرثاً للرجال يترتب عليها، فلهم أن يأتوها من أيّ جهة شاؤوا.

وبه يبطل ما كان يقوله اليهود، فإنّ النساء لمّا كانت حرثاً لأزواجهن فهنّ تحت أيدي الأزواج ولهم أن يأتوها من أيّ الجهات شاؤوا، ولا يفرق في الزرع المطلوب منه أصلاً.

وقد يستدلّ لإثبات هذا الحقّ للزوج بأدلّة جواز العزل بتقريب أنّ هذه الأدلّة ناظرة الى حصيلة إفراغ المنيّ في الرحم ـ أعني الولد ـ ولذلك جاء في خبر عبدالرحمان الحذّاء عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: كان علي بن الحسين عليهما السّلام لايرى بالعزل بأساً يقرأ هذه الآية: «وإذ اخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذرّيتهم» فكلّ شيء أخذ الله منه الميثاق فهو خارج وإن كان على صخرة صمّاء[٢].

فاذا قال فيه: «ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء»[٣] يستفاد منه أنّ أمر طلب الولد إليه، وليس لغيره منعه، بل الأمر كما في معتبرة محمّد بن مسلم عن

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب مقدّمات النكاح حديث١ ج١٤ ص١٠٠، التهذيب: باب السنّة في عقود النكاح حديث٣٢ ج٧ ص٤١٥، وباب من الزيادات في فقه النكاح حديث٤٩ ص٤٦٠ وفيه في الموضع الثاني: أهل الكتاب... قال: من قبل ومن دبر.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ٧٥ من أبواب مقدّمات النكاح حديث ٣ و ١ و ٤ ج١٤ ص١٠٥.

الباقر عليه السَّلام قال: «لابأس بالعزل عن المرأة الحرّة، إنّ أحبّ صاحبها وإنّ كرهتْ، ليس لها من الأمر شيء»[١]. فأمر طلب الولد بتمامه إليه وليس لامرأته منه شيء، وهو المطلوب.

وفيه أنّ غاية مدلولها أنّها إذا كانت الزوجة مستعدّة الرحم للحمل ويجامعها زوجها وهي كذلك، فأمر إفراغ المني وطلب الولد منها ليس إلاّ إلى زوجها، وأمّا أنّه ليس لها الإقدام على عملية توجب عدم حبلها لمدة قصيرة أو طويلة أو للتالي فلادلالة لهذه الأخبار عليه فمن الممكن أن يجوز لها أكل أقراص أو وضع دواء في الرحم أو سدّ أنابيبه بحيث يلزمه عدم علوق النطفة.

ونحوه الاستدلال لثبوت حقّ للزوج بما رواه الكليني والشيخ بسند معتبر عن كتاب ظريف الحاوي لقضايا أمير المؤمنين عليه السَّلام وفتاواه في باب الديات ففيه: أنه عليه السَّلام جعل دية الجنين مائة دينار وجعل منيّ الرجل الى أن يكون جنيناً خمسة أجزاء ـ وبيّن المراحل الخمسة ثمّ قال: ـ والمائة دينار خمسة أجزاء، فجعل للنطفة خمس المائة عشرين ديناراً، وللعلقة خمسي المائة أربعين ديناراً ـ إلى أن قال: ـ وأفتى عليه السَّلام في منيّ الرجل يفرغ (يفزع ـ يب) عن عرسه فيعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف خمس المائة عشرة دنانير، واذا أفرغ فيها عشرين ديناراً... الحديث[٢] ورواه الصدوق باسناده في كتاب الديات من الفقيه أيضاً[٣].

وبيان الاستدلال به يعلم ممّا سبق، فإنّ جعل الدية لمنيّ الرجل محاسباً

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٥ من أبواب مقدّمات النكاح الحديث٣ و١ و٤ ج١٤ ص١٠٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء الحديث١ ج١٩ ص٢٣٧، الكافي: باب دية الجنين الحديث١ ج٧ ص٣٤٣، التهذيب: ج١٠ ص٢٨٥ وص٢٩٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه: كتاب الديات الحديث١ ج٤ ص٧٥، روضة المتقين: ج١٠ ص٢٤٤.

لها بكسر من دية الجنين يدلّ على أنّ جعل الدية له إنّما هو لكونه في طريق صيرورته نطفة ومبدأ علوق انسان، وإطلاقه يقتضي ثبوت هذه الدية، وإن كان الموجب للعزل امرأته وعرسه فيدلّ على أنّ أمر الايلاد بيده بحيث يجعل لمنيّه دية اذا منع عن إفراغه في رحم عرسه.

والجواب عنه أيضاً أنّ مفروض الحديث أنّ رحم العرس مستعدّ للعلوق من منيّه بنطفة الولد، ولا يدلّ على أنه ليس للعرس الإقدام على عملية توجب خروج الرحم عن استعداد الحمل لمدة أو للتالي، هذا.

فتبيّن أنّ الدليل التامّ الدلالة على ثبوت هذا الحقّ للزوج بنحو الإطلاق منحصر في الآية المباركة، وفيها ـ كما عرفت ـ غنى وكفاية، والله العالم.

وينبغي التنبّه لنكتة وهي: أنّ ثبوت هذا الحقّ للرجل إنما هو له، بما أنّه زوج المرأة، فليس للزوجة الإقدام على المنع عن الحمل بعدما كانت امرأة الرجل وزوجته وحرثاً له تحت اختياره. وأمّا إذا كانت المرأة خليّة عن الزوج، إمّا لعدم الإقدام على الزواج أو لفراقها عنه بموتٍ أو طلاق ونحوهما فلا دليل على أن لم يكن له الإقدام على عملية توجب عقمها الدائم أو المؤقت، فبعد أن تزوّجت يرد الزوج على زوجة لا تحمل وأرض لا تنبت ولا بأس كما لا يخفى، والله العالم.

تنبيه

هل للحاكم الشرعي إلزام الناس بتنظيم النسل؟

قد ظهر ممّا مرّ جواز جميع أقسام الامتناع عن انعقاد النطفة اذا لم يستلزم حراماً آخر، غاية الأمر اشتراطه في ناحية الزوجة برضا زوجها فهذا الامتناع أمر جائز لكلّ من الزوجين. وأمّا إلزام كلّ منهما أو كليهما عليه فهو تصرّف في

سلطانه وظلم عليه، فليس لأحد إلزامهما عليه.

وهو بالنسبة إلى غير الحاكم الشرعي واضح.

وأمّا بالنسبة إليه فالظاهر أن له ذلك، وذلك أنّ مرادنا منه هو الفقيه الذي جعل الله له ولاية أمر الأُمّة الاسلامية زمن غيبة وليّ الله الأعظم عجل الله تعالى فرجه الشريف، ومن المحقّق في محلّه أنّ قوام الدولة الاسلامية بولاية وليّ أمرها.

فإنها تمتاز عن الحكومات المتعارفة بين العقلاء بأنّ الله تعالى جعل في رأس هرمها شخصاً ذا أوصاف معيّنة، وألقى إليه أزمّة أُمور الأُمة، واعتبره وليّاً لهم.

وإليه يشير قوله تعالى: «إنما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا»[1] وقوله صلّى الله عليه وآله يوم الغدير: «من كنت مولاه فإنّ عليّاً مولاه»[2] إلى غير ذلك من الآيات والروايات الكثيرة.

فإنها تدلّ بوضوح على أنّ قوام حكومة الاسلام بولاية وليّ الأَمر وإمام الأُمة، فأساسها أساس الولاية، ومن على رأس الحكومة وليّ من الله والأُمة والمجتمع الإسلامي مولّى عليهم.

نعم في زمن حضور الإمام المعصوم عليه السّلام فهو عليه السّلام بشخصه المتصدّي لأمر الولاية، ليس لغيره ولاية إلّا لمن نصبه وأعطاه ولاية في حدود ما أعطاه. وأمّا في زمن الغيبة فالفقيه الجامع للشرائط ولا سيّما من قام بتصدّي إدارة المجتمع الاسلامي فله تلك الولاية، وهو المعنى من ولاية الفقيه.

ولازم ولاية أحد على غيره أن لا يكون لهذا الغير خيرة في ما إذا قضى وليّ

---

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) الخصال: باب السؤال عن الثقلين يوم القيامة ج١ ص٦٥ طبعة الصدوق.

الأمر بمقتضى ولايته شيئاً من غير فرق بين أن يكون هذا الغير فرداً وشخصاً أو أُمّة وجمعاً، فإنّ حقيقة الولاية ليست إلّا أن الولي رقيب على المولّى عليه، يريد في أُموره ويختار ماراَه مصلحة له، ولا محالة ليس للمولّى عليه إلّا التسليم لما اختار له وأراد.

وهذا كما ترى لا ينافي أن يجب على الوليّ كمال الدقّة في تشخيص ما هو الصلاح للمولّى عليه، لكنّه إذا أعمل الرويّة وتفكّر حقّ التفكّر فرأى بمصلحة المولّى عليه أمراً فهذا الّذي رآه وقضى به لازم الرعاية «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسولُه أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم»[1].

فإذا كان المولّى عليه أُمة ومجتمعاً فرأى وليّ أمرهم أن الخصوصيات الموجودة بحيث تقتضي امتناع الأمة عن كثرة التوالد ورأى أن قلّة النسل في برهة من الزمان هي المطلوبة للمجتمع الاسلامي، فحكم وقضى عليهم بأنه ليس لكلّ منهم إلّا عددٌ خاصّ من الأولاد فعلى الأمة أن يتّبعوه ولا يتعدّوا حدّه.

لا يقال: إنّ من الأحكام الاسلامية القطعية جواز أن يولد كلّ أحد ماشاء من الأولاد، وقد رغّبت الشريعة في إكثار النسل، فهذا الحكم المسلّم الشرعي ليس لأحد تغييره، لا وليّ الأمر ولا غيره.

فإنه يقال: إنّ دائرة ولاية وليّ الأمة ومحدوديتها هي ما كان أمرها بيد الأشخاص المولّى عليهم بشرط أن يكون فيه صلاح الأُمّة والمجتمع.

بيان ذلك أنّ كون شيء جائزاً في حكمه الشرعي لاينافي أن يكون زمام الدخول فيه والامتناع عنه بيد المكلّف، فبيع الأموال جائز، إلّا أنّ المكلّف هو الذي يريده أو لايريده وإليه أمره. وفي مانحن فيه الاستيلاد أمر جائز مرغوب

(١) الأحزاب: ٣٦.

فيه إلّا انه مع ذلك فزمام الإقدام عليه أو الامتناع عنه بيد المكلّفين، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى إنّ من جُعل وليّاً على أحد فتصميماته قائمة مقام تصميم المولّى عليه، ويترتّب عليها آثاره عيناً.

لكنّ الولي قد يكون وليّاً على الشخص كالولاية على الصغير والمجنون فتصميم الوليّ حينئذٍ قائم مقام تصميم المالك يترتّب عليه آثاره؛ وقد يكون وليّاً على الأُمة والمجتمع.

وحينئذٍ فما كان من أُمور أفراد هذه الأُمّة والمجتمع أمراً شخصياً لا يؤثر في المجتمع تأثيراً معتنى به، فهو أمر شخصيّ محض لايدخل تحت كلّي ما لوليّ أمر الأُمة عليه ولاية، فليس لوليّ الأمر أن يقدم على طلاق زوجة الرجل ولا على بيع أموالهم وهو حيّ مدرك لا بأس به.

وأمّا ما كان ممّا يتعلّق بأمر الأُمة والمجتمع فهو موكول الى وليّ الأُمة، فاذا اقتضت مصالح المجتمع تنظيم النسل بمقدار وصل إليه وليّ الأمر فتصميم وليّ الأمر على هذا التنظيم وإعلامه على الأُمة يقوم مقام تصميم نفس أشخاص الأُمة، ويجب عليهم اتّباعه من دون أن يكون هذا تصرّفاً من الولي في أصل حكم الموضوع حكمه الشرعي، بل إنما هو تشخيص موضوع في ما يرجع الى الأُمة، وتشخيص أمثال هذا الموضوع موكول الى مقام ولاية الأمر.

وتفصيل المقال موكول الى محلّ آخر ومجال واسع. وقد فصّلناه بعض التفصيل في بعض مقالاتنا، فراجع[1].

هذا كلّه في الصورة الأُولى ـ أعني الإقدام على عملية تمنع انعقاد النطفة من رأس ـ وقد عرفت أنّ حكمها بنفسها في جميع الأقسام الجواز إلّا أن تستلزم حراماً

(١) هي المقالة التي كتبناها في حكم ما إذا زاحمت تصميمات الدولة الإسلامية لحقوق الأشخاص.

آخر مثل نظر الأجنبي أو الأجنبية أو مسّه. كما عرفت لزوم اتباع خيرة وليّ الأمر.

الاقدام على اعدام النطفة

وأمّا الصورة الثانية -أعني الإقدام على إعدام النطفة المنعقدة-: فلا ينبغي الريب في حرمته وإن لم أقف على من تعرّض لحكمها صريحاً من القدماء والمتأخّرين، وإنما تعرّضوا في باب الديات لبيان مقدار دية الحمل في مراحله المختلفة، كما تعرّضوا هناك لحرمان من أسقط من الزوجين الجنين عن ديته، وربّما عبّروا عن المسقط له بالجاني.

نعم تعرّض لحكمها الشيخ المتقدّم الصدوق في باب غسل الحيض والنفاس من كتاب من لايحضره الفقيه بقوله: واذا احتبس على المرأة حيضها شهراً فلا يجوز أن تسق دواء الطمث من يومها، لأنّ النطفة اذا وقعت في الرحم تصير الى علقة ثمّ الى مضغة ثمّ إلى ما شاء الله، وانّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء، فاذا ارتفع طمثها شهراً وجاوز وقتها التي كانت تطمث فيه لم تسق دواء[1] انتهى.

وقال المحدّث التقي المجلسي قدّس سرّه في شرحه روضة المتقين تعليقاً على قوله: «وإذا احتبس... الخ» مانصّه: رواه الكليني في الصحيح عنه عليه السّلام [والضمير بدلالة السياق راجع إلى الامام موسى بن جعفر عليهما السّلام] ويدلّ على حرمة سقي الدواء لمجيء الحيض إذا احتمل الحمل لأنّ الظاهر أنّ الاحتباس للحمل، ولو لم يكن ظاهراً فحتمل، واسقاط الولد محرّم بل كبيرة، ولهذا يجب الاحتياط له[2].

وكيف كان فتدلّ على الحرمة روايات معتبرة مستفيضة:

---

(١) من لايحضره الفقيه: ج١ ص٩٤.

(٢) روضة المتقين: ج١ ص٢٥٧ طبع كوشانپور.

منها: صحيحة رفاعة بن موسى النخاس قال: قلت لأبي عبدالله عليه السّلام: أشتري الجارية فربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسق دواء لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لي ذلك وأنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال لي: لا تفعل ذلك، فقلت له: إنه إنما ارتفع طمثها منها شهراً، ولو كان ذلك من حبل إنما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل، فقال لي: إنّ النطفة إذا وقعت في الرّحم تصير إلى علقة ثمّ الى مضغة ثمّ الى ماشاء الله، وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرّحم لم يخلق منها شيء، فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه[١].

ودلالتها على الحرمة واضحة، فإنّ السائل صرّح بالسؤال عن الجواز فنهاه عنه، فيكون كالنصّ في عدم الجواز. ثمّ لمّا قايسها بالمنيّ الذي يفرغ خارج الرحم بالعزل أجاب عليه السّلام بالفرق بين النطفة والمنيّ وأكّد أخيراً نهيه.

وبعد ذلك كلّه فمورد السؤال أولاً احتمال الحبل، وقد نصّ على النهي عن سقي الدواء في مورد الاحتمال حتى لايوجب الوقوع في الحرام فيكشف عن أهمّية حرمته بحيث توجب الاحتياط عند الشكّ والاحتمال.

ومع ذلك فذيل الحديث وارد وناظر الى اسقاط النطفة دالّ على حرمته، وهو واضح.

ثمّ إنّ الصحيحة كالصريحة في أنّ منشأ هذه الحرمة ليس إلّا أنّ السقي يوجب إعدام النطفة التي هي أوّل مبدأ نشوء الانسان، فتدلّ على حرمة الاجهاض مطلقاً وإن كان عن طيب نفس الزوجين به أيضاً كما لايخفى.

وإذا كان إسقاط النطفة ـ وهي أول نشوء الانسان ـ حراماً **فإسقاط الجنين في المراحل** أيضاً محرّم، ودلالة الصحيحة عليها واضحة، فإنها ظاهرة الدلالة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الحيض الحديث ١ ج٢ ص٥٨٢.

أنّ الحرام هو إسقاط مبدأ خلق الانسان في أيّ مرحلة كان، فتدبّر جيّداً.

ومنها: موثّقة إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي الحسن عليه السَّلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ قال: لا، فقلت: إنما هو نطفة، فقال: إنّ أوّل ما يخلق نطفة[١].

وظهورها في النهي الظاهر في الحرمة عن سقي الدواء المسقط للنطفة واضح. وقوله عليه السَّلام في مقام بيان حرمة إسقاط النطفة: «إنّ أوّل ما يخلق نطفة» كالصريح في أنّ الحرام هو إسقاط مبدأ خلق الانسان، فيدلّ على حرمة إسقاط الجنين في أيّ مرحلة كان.

ثمّ إنّ قوله في السؤال: «المرأة تخاف الحبل» يحتمل أن يراد به أنها تحتمل الحمل فتخاف لأنها تحتمله، كما يحتمل أن يراد به أنّها تخاف من الحمل وتحترز عنه ولذلك تشرب دواء لإسقاط جنينها الذي تعلم بانعقاده. وربما يؤيّد هذا الاحتمال قوله في ذيل السؤال: «فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها» حيث فرّع على الشرب إلقاء الجنين جزماً لا احتمالاً.

وكيف كان فالنهي عن شرب الدواء في كلّ من الحالتين يدلّ على حرمة إسقاط ما في الرحم، وإن كان دلالته على الأوّل آكد لدلالته على حرمة شرب الدواء حتى في صورة احتمال الانعقاد فضلاً عن الجزم به.

وعلى أيّ حال فدلالة الموثّقة على حرمة إسقاط الجنين مطلقاً حتى مع طيب نفس الزوجين به واضحة كما عرفت في صحيحة رفاعة.

وقد روى هذه الموثقة في المستدرك عن كتاب حسين بن عثمان بن شريك عن إسحاق[٢] فراجع.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب القصاص في النفس الحديث١.

(٢) المستدرك: الباب٧ من أبواب القصاص في النفس الحديث١ ج٣ ص٢٥٢.

ومنها: الأخبار المعتبرة المستفيضة الدالّة على وجوب تأخير رجم الزانية الحامل إلى أن تضع ما في بطنها، فإنّ المستفاد منها عرفاً أنّ العلّة فيه هي لزوم حفظ حرمة حياة حملها، لاسيّما وقد ورد عنهم عليهم السَّلام أنه ليس في الحدود نظر ساعة[١].

ونذكر من هذه المستفيضة موثّقة عمّار الساباطي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السَّلام عن محصنة زنت وهي حبلى، قال: تقرّ حتّى تضع ما في بطنها وترضع ولدها ثم ترجم[٢].

وموضوع وجوب التأخير كونها حبلى ويعمّ جميع المراحل المتواردة على الحمل من كونها نطفة الى أن تصير جنيناً تامّ الخلقة، فيدلّ على لزوم حفظ حياته وحرمة إعدامه في جميع تلك المراحل.

ومنها: ما ورد من أنّ الأُمّ ممنوعة عن إرث دية الجنين إذا كانت هي الموجبة لإسقاطه.

ففي صحيحة أبي عبيدة -التي رواها المشايخ الثلاثة قدّس سرّهم- قال: سألت أبا جعفر عليه السَّلام عن امرأة شربت دواء وهي حامل ولم يعلم بذلك زوجها فألقت ولدها، قال: فقال: إن كان له عظم وقد نبت عليه اللحم عليها دية تسلّمها إلى أبيه، وإن كان حين طرحته علقة أو مضغة فإنّ عليها أربعين ديناراً أو غرّة تؤدّيها إلى أبيه، قلت له: فهي لا ترث ولدها من ديته مع أبيه، قال: لا لأنها قتلته فلا ترثه[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث٨ ج١٨ ص٣٧٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب حدّ الزنا الحديث٤ ج١٨ ص٣٨٠ وفي الباب أحاديث أُخر أيضاً فراجعها.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب موانع الإرث الحديث١ ج١٧ ص٣٩٠، الفقيه: كتاب الميراث باب ميراث القاتل... الحديث٦ ج٤ ص٢٣٣، الكافي: كتاب المواريث، باب ميراث القاتل ←

فإنّ حكمه عليه السَّلام بأنّها لا ترث الدية وتعليله بأنّها قتلته دالّ على حرمة فعلها، كيف وقد أطلق على فعلها أنّه القتل، وحرمة القتل واضحة وهو من الكبائر العظام. ولعلّ مثل هذه الصحيحة مستند قول المحدّث المجلسي المتقدّم: «وإسقاط الولد محرّم بل كبيرة».

والصحيحة صريحة الشمول لجميع مراتب الحمل بعد أن كان قد صار علقة. والأصحاب قد عملوا بما دلّت عليه من كون الأُم حينئذٍ ممنوعة عن إرث الدية. ولا يضرّ عدم عملهم بما تضمّنته من مقدار الدية، فإنّ غايته أنهم لم يعملوا بها فيه، ولا ينافي حجيتها في سائر ما تضمّنته كما حقق في محلّه.

ثم إنّه قد روي هذا الحديث بسند صحيح عن أبي عبيدة عن أبي عبدالله عليه السَّلام، رواه الصدوق في كتاب الديات في باب دية النطفة والعلقة و... الحديث٦، ورواه الشيخ في التهذيب في باب الحوامل والحمول من كتاب الديات الحديث١٥ (ج١٠ ص٢٨٧) وفي الاستبصار في باب دية الجنين من كتاب الديات الحديث٩ (ج٤ ص٣٠١) وأخرجه عنهما الشيخ الحرّ في الوسائل في الباب٢٠ من أبواب ديات الأعضاء من كتاب الديات.

ولفظ الحديث هنا يختلف عنه في الأوّل بما لايؤدّي إلى اختلاف في المعنى.

ففيه عن أبي عبيدة عن أبي عبدالله عليه السَّلام في امرأة شربت دواء وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال: إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشقّ له السمع والبصر فإنّ عليها دية تسلّمها إلى أبيه، قال: وإن كان (جنيناً ـ يب، صا) علقة أو مضغة فإنّ عليها أربعين ديناراً أو غرّة تسلّمها إلى

الحديث٦ ج٧ ص١٤١، وكتاب الديات باب دية الجنين الحديث٦ ج٧ ص٣٤٤ إلّا أنّ لفظ الحديث هنا قريب من لفظ ما رواه الشيخان عن أبي عبدالله عليه السَّلام، التهذيب: باب ميراث القاتل الحديث٩ ج٩ ص٣٧٩.

أبيه، قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديته، قال: لا لأنها قتلته.

وكيف كان فسواء كانت صحيحة أُخرى أو نفس الصحيحة الأُولى، وإنما وقع الوهم في المعصوم المرويّ عنه عليه السَّلام، فلا ريب في وحدة مضمونها، ولا تبعد دلالتهما على حرمة إسقاط الجنين وكونه من الكبائر.

فقد تحصّل أنّه لا ينبغي الريب في حرمة إسقاط الجنين حتى في أوائل انعقاده حين ما كان نطفة أيضاً. بل لا يجوز الإقدام الى استعمال دواء أو ارتكاب عمل يوجب سقوطه لو كان اذا احتمل الحمل، فلو شربت دواء أو ارتكبت ذاك العمل وهي شاكّة في حملها فكانت حاملاً وأدّى إلى إسقاط حملها كانت فاعلة لحرام لا يبعد كونه من الكبائر، والله العالم بأحكامه.

والحمد لله ربّ العالمين.

كلمة

في
التـلقيـح

كلمة في التلقيح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وأزكى صلواته على أشرف أنبيائه محمّد خاتم النبيّين وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين، لاسيّما على بقية الله في الأرضين عجّل الله تعالى فرجه الشريف، ولعنة الله الدائمة على من خالفهم وعاداهم أجمعين.

وبعد، فإنّ التقدّمات العلمية أوجبت إمكان انعقاد نطفة الإنسان بل وسائر أنواع الحيوان بغير الطريق المتعارف له ـ أعني إفراغ منيّ الذكر في فرج الأنثى بمثل الجماع ـ، ولذلك نبحث عن أهمّ الأقسام المتصوّرة بلحاظ هذه التقدّمات وعن حكمها الشرعي فنقول:

إنّ الأقسام الرئيسية المتصوّرة لها ثلاثة، فإنه تارة يكون انعقاد النطفة وتركّب منيّ الذكر وبييضة الأنثى في داخل رحمها، وإنما يوضع بالآلات الحديثة منيّ الذكر أو بييضة الأنثى أو كلاهما في فضاء الفرج أو الرحم فتنعقد النطفة هناك بتركّبهما. واخرى يكون انعقاد النطفة بتركب المنيّ والبييضة خارج الرحم، ثم تزرع هذه النطفة اللقيحة بالآلات الحديثة في الرحم فتنمو فيها وتبلغ مراتب رشدها الذي قدّره الله لها. وثالثة يكون كلّ من انعقاد النطفة وطيّ مراحل رشدها إلى أن تبلغ إنساناً كاملاً في خارج الرحم.

أمّا القسم الأول: الذي يكون انعقاد النطفة فيه داخل الرحم فله صور كثيرة نذكر أهمّها.

وذلك أنه قد يكون صاحب المنيّ أو البييضة معلوماً معيّناً، وقد يكون مجهولاً مردّداً كما إذا أُسّس بنك المنيّ أو البييضة للتلقيح.

فعلى الأوّل فتارة يلقّح منيّ الرجل في رحم زوجته أو مملوكته بانبوبة اللقاح.

وأُخرى يلقّح منيّ الرجل بالانبوبة في رحم من يحرم عليه الجماع معها سواء كانت أجنبية عنه أو من محارمه.

وثالثة يلقّح ببييضة امرأة في رحم امرأة أُخرى عقيمة مثلاً ثمّ يجامعها مثلاً زوجها.

ورابعة يلقّح منيّ حيوان آخر بالانبوبة في رحم امرأة ـ لو فرض انعقاد النطفة في رحمها بمنيّ غير الانسان ـ.

وخامسة يلقح منيّ الانسان بالانبوبة في رحم حيوان.

وسادسة يلقّح ببيضة إنسان في رحم حيوان. وسابعة بعكس ذلك.

وثامنة يفعل بعض هذه الصور بالحيوانات غير الانسان بعضها ببعض آخر.

(فالصورة الأُولى) ـ أعني ما إذا أُدخل بالانبوبة منيّ الرجل في رحم زوجته أو مملوكته ـ فالظاهر أنّه لابأس به بشرط أن يراعى في أخذ المنيّ منه سائر الجهات الشرعية بأن لايستلزم استمناءً محرّماً ولا لمساً ولا نظراً ممّن لا يجوز له لمس عورته والنظر إليها.

و وجه الجواز أنّ انعقاد النطفة فيها إنما هو من ماء الرجل وحليلته وإنما كيفية اللقاح كانت غير عادية، ولا دليل على حرمة هذه الكيفية، ومقتضى أصالة البراءة الشرعية والعقلية عدم البأس بها.

(وأمّا الصورة الثانية) ـ أعني تلقيح منيّ الرجل في رحم يحرم عليه ـ فيمكن

الاستدلال لحرمته بعدّة من الأخبار:

منها: مارواه ثقة الإسلام في الكافي باسناد معتبر الى علي بن سالم عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: «إنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه»[١] ورواه الصدوق في عقاب الأعمال[٢] وعن البرقي أيضاً في المحاسن[٣] مثله.

بيان الدلالة: أنّ ظاهر الحديث أنّ العذاب الأشدّ مترتّب على إقرار النطفة في الرحم الذي يحرم عليه، بحيث لو زنى الزاني وعزل ماءه لما تحقّق موضوع لهذا العذاب الأشدّ. فيدلّ الحديث دلالة واضحة على أنّ نفس جعل نطفته في رحم يحرم عليه معصية كبيرة.

وحينئذٍ فكونه بالزنا والجماع طريق عاديّ للوصول إلى هذا الأمر المحرّم، وإلّا فاذا أوجده بطريق آخر غير عاديّ أيضاً لما كان شكّ في حصول موضوعه وشمول الإطلاق له وترتب حكم الحرمة عليه.

وفي التعبير بالنطفة ـ التي هي أمشاج من منيّ الرجل وبييضة المرأة ـ دلالة على أنّ تمام موضوع الحرمة هو عقد النطفة بماء امرأة محرّمة عليه، فلو كان مجرّد إفراغ المنيّ من دون أن ينعقد به نطفة لما تحقّق موضوع هذا الحرام.

وبالجملة: فالمتحصّل من مثل هذا الحديث اذا لوحظ مع أدلّة حرمة الزنا أنّ نفس الزنا والايلاج حرام،ووضع نطفته ـ المنعقدة من منيّه وبييضة المزني بها ـ في رحمها حرام آخر، وهو ـ لاسيّما بتناسب الحكم والموضوع ـ مطلق يعمّ ما إذا

(١) الكافي: باب الزاني من كتاب النكاح ج٥ ص٥٤١، وسائل الشيعة: الباب٤ من أبواب النكاح المحرّم الحديث١ ج١٤ ص٢٣٩.

(٢) ثواب الأعمال وعقاب الاعمال: ص٣١٠.

(٣) المحاسن، كتاب عقاب الاعمال، الباب ٤٦، الحديث١٠٧، ج١، ص١٩٢، طبعة مجمع أهل البيت.

كان بطريق الإفراغ العادي أو بطريق آخر، فإنّ الحرام إنما هو إقرار النطفة في رحم يحرم عليه فارغاً عن خصوصية أسبابه.

ثمّ إنه لا يبعد أن يستفاد من الحديث حرمة هذا العمل على المرأة أيضاً، وذلك أنّ إقرار النطفة أمر قائم بالطرفين على السواء، فإنّ انعقاد النطفة إنما يكون بمزج المني والبييضة، وللرجل دخل فيه مثل ما يكون للمرأة، وليست المرأة ورحمها مجرّد وعاء كما توهّمه الشاعر في مصرعه: «وإنما أُمّهات الناس أوعية» بل لاريب أن حدوث النطفة بمزج المنيّ والبييضة وتربيتها وإنمائها موكولة الى المرأة بإذن الله تعالى. فاذا صرّح في الحديث بأنّ إقرار النطفة ـ أي إنشاءها ببييضة المرأة التي يحرم الوقاع معها وإقرارها ـ في رحمها حرام على الرجل يفهم منه عرفاً حرمته على شريكته في هذا العمل الذي يتقوم العمل بفعل كليهما، والله العالم.

وبالجملة: فدلالة الحديث على حرمة عقد النطفة في هذه الصورة مسلّمة، وإن كان سنده غير معتبر لجهالة علي بن سالم الراوي عن الإمام عليه السَّلام في اسناده الثلاثة.

ومنها: ما عن الفقيه مرسلاً بقوله: قال النبيّ صلّى الله عليه وآله: ـ وفي الخصال عن ابن الوليد عن سعد بن عبدالله عن القاسم بن محمَّد عن سليمان ابن داود قال: سمعت غير واحد من أصحابنا يروي عن أبي عبدالله عليه السَّلام أنه قال: قال النبيّ صلّى الله عليه وآله: ـ لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عندالله تبارك وتعالى من رجل قتل نبيّاً أو إماماً أو هدم الكعبة التي جعلها الله عزّوجلّ قبلة لعباده أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً[١].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب النكاح المحرّم الحديث٢ ج١٤ ص٢٣٩، الخصال: باب الثلاثة الحديث١٠٩ ص١٢٠.

بيان الدلالة: أنّ ظاهر الحديث أنّ «إفراغ الماء في امرأة حراماً» حرام آخر غير الايلاج بها، فلو أولج بها ولم يفرغ ماءه فيها فهو وإن ارتكب الزنا المحرّم إلّا أنه لم يرتكب الإفراغ المحرّم، فالإفراغ في ظاهر الحديث حرام مستقلّ برأسه. وبتناسب الحكم والموضوع يعلم أنّ سرّ حرمة الإفراغ برأسه أنه سبب عادة لانعقاد النطفة بوجه غير مشروع. فيستفاد من الحديث أنّ عقد النطفة بمنيّ الرجل وببيضة امرأة يحرم الجماع معها حرام شرعاً، وهو ما أردناه.

وحيث إنّ ظاهر الفقرة الأخيرة هو من أفرغ ماءه في امرأة يحرم عليه الجماع معها، فتوهّم أنّ مفادها من أفرغ إفراغاً حراماً، وحرمة الإفراغ بالطريق المفروض في محل بحثنا أول الكلام،وسوسة لا يعتنى بها.

ثمّ إنّ هذا الحديث أيضاً يدلّ على حرمة العمل المذكور للمرأة أيضاً بالبيان الذي قدّمناه ذيل خبر علي بن سالم، فتذكّر.

وفي سند الحديث كلام لعدم التصريح بوثاقة القاسم بن محمّد الاصبهاني ولغير ذلك، وإن كان اعتباره ليس بذلك البعيد لاسيّما وقد أسنده الفقيه إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله جزماً، والله العالم.

ومنها: خبر إسحاق بن عمّار المروي في الكافي والتهذيب والفقيه والعلل، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السّلام: الزنا شرّ (أشرّ ـ كا) أو شرب الخمر وكيف صار في الخمر ثمانون (ثمانين ـ كا) وفي الزنا مائة؟ فقال: يا إسحاق الحدّ واحد ولكن زيد هذا لتضييعه النطفة ولوضعه إيّاها في غير موضعها الذي أمره الله عزّوجلّ به[١].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب٢٨ من ابواب النكاح المحرم الحديث٤ ج١٤ ص٢٦٧ والباب١٣ من حدالزنا الحديث١ ص٣٧٣ والباب٣ من حدالمسكر الحديث٦ ج١٨ ص٤٦٨. الكافي: كتاب الحدود باب النوادرالحديث١١ ج٧ ص٢٦٢،علل الشرائع:الباب٢٣١ ح١ج٢ص٥٤٣ (طبع دار إحياء التراث العربي).

بيان الدلالة: أنه عليه السَّلام علّل ضرب العشرين جلدة المزيدة في حدّ الزنا باستلزامه تضييع النطفة، فقد دلّ على أنّ تضييع النطفة حرام حتى أنه أوجب زيادة العشرين جلدة على ما هو الحدّ الواحد.

وقد فسّر تضييع النطفة المذكور فيه بقوله عليه السَّلام: «ولوضعه إيّاها في غير موضعها الذي أمره الله عزّوجلّ به».

والظاهر أنّ المراد بالنطفة هي المركّبة من منيّ الرجل وبييضة المرأة، وهي أوّل مايخلق من مبدأ نشوء الانسان كما في موثّقة اسحاق بن عمّار الواردة في النهي عن شرب الدواء المسقط للحمل من قول أبي الحسن عليه السَّلام: «إنّ أوّل مايخلق النطفة»[1].

وحينئذٍ فوجه إسناد وضع النطفة ـ في ظاهر الحديث ـ إلى الرجل مع أنه لايضع إلّا ماءه ومنيّه هو أنّ إفراغه لمائه هو السبب القويّ في تكوّن نطفة الانسان وقرارها في رحم المرأة.

فقد دلّ الحديث على أنّ إقراره لنطفته المتكوّنة من مائه وبييضة المرأة في غير موضعها الذي أمره الله عزّوجلّ به حرام، وهذا عنوان عامّ يشمل ماكان بطريقه المتعارف وما كان بالطريق المفروض في مانحن فيه، وذلك لما مرّ من أنّ المستفاد من مثله أن تمام الموضوع والموجب للحرمة هو وضع النطفة وإقرارها في غير موضعها الذي أمره الله به، وهو صادق على مفروض مانحن فيه.

ولو سلّم أنّ المراد بالنطفة مجرّد منيّه فلا ينبغي الشك في أنّ المقصود من «وضعها في غير موضعها المأمور به» ليس مطلق قرارها في غير رحم زوجته حتى يعمّ مثل العزل الذي قد وردت أخبار مستفيضة بجوازه وان أمر مائه بيده يصرفه حيث يشاء لاسيّما اذا رضيت به زوجته[2] بل المراد به خصوص وضعها في

(١) وسائل الشيعة: الباب٧من أبواب القصاص في النفس الحديث١ج١٩ص١٥.

(٢) راجع الباب ٧٥ و ٧٦ من أبواب مقدّمات النكاح من وسائل الشيعة ج١٤ ص١٠٥ ـ ١٠٧.

رحم غير زوجته، فيساوق ما مرّ في خبر الخصال بقوله عليه السّلام: «أفرغ ماءه في امرأة حراماً» وقد عرفت دلالة مثله أيضاً على حرمة تركيب النطفة بمائه وماء الأجنبية ومن يحرم عليه نكاحها.

فالحاصل: أنّ دلالة الحديث على الحرمة في الصورة المفروضة في بحثنا تامّة.

ثمّ إنّه لمّا كان الحديث في مقام تعليل العشرين جلدة المزيدة في حدّ الزنا وهذه العشرون تزاد في حدّ كلّ من الرَّجل والمرأة فلا محالة تكون علّة لزيادتها في حدّ المرأة الزانية أيضاً، ويراد بالتعليل فيها أنها زيدت هذه لتضييعها النطفة و وضعها إيّاها في غير موضعها الذي أمرها الله عزّوجلّ به.

وبالجملة: فيدلّ الحديث بتعليله هذا على أنّ الحرمة المذكورة لاتختصّ بالرجل بل تعمّه والمرأة الزانية التي هي شريكة معه في وضع النطفة في غير موضعها الذي أمره الله عزّوجلّ به.

فدلالة الحديث على حرمة تركيب النطفة من ماء الرجل وبييضة امرأة يحرم عليه جماعها على كلّ منهما تامّة.

إلا أنّ الكلام في سنده، فإنه رغما لنقله في الكتب المذكورة مشتمل في اسناده على عدّة مجاهيل، والله العالم.

وربما يقال بدلالة قوله تعالى في وصف المؤمنين والمصلّين: «والذين هم لفروجهم حافظون. إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنّهم غير ملومين. فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون»[1] على عدم الجواز.

بيان الدلالة: أنه تعالى عدّ من صفات المؤمنين حفظ فروجهم عن غير أزواجهم وملك يمينهم، وحكم بأنّ من لم يحفظها عن غيرهنّ وابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون عن حدود الله والظالمون لأنفسهم. فتدلّ الآيات على

---

(١) المؤمنون: ٥ ـ ٧، المعارج: ٢٩ ـ ٣١.

حرمة ترك هذا الحفظ أو وجوب هذا الحفظ. ثمّ إنّ حفظ الفرج عن غير الزوجة وملك اليمين مطلق يشمل كلّ حفظ فيعمّ حفظه عن الجماع والتفخيذ ونحوهما وحفظه عن إرسال منيّه إلى رحم امرأة غيرهما، فمن لم يحفظ فرجه وصبّ ماءه في رحمها ولو كان بمثل الأنابيب فهو عاد وعاص.

وفيه أنّ المنصرف القطعي من حفظ الفرج على النساء أن لا يستمتع بفرجه منهنّ وأن لا يباشرهنّ بفرجه بالجماع وسائر الاستمتاعات، فحفظ الفرج عليهنّ كناية عن خصوص الاستمتاع منهنّ بالفرج، ولا يعمّ مثل صبّ قطرة من ماء خرج من الفرج بواسطة الانبوبة في فرجهن.

ومنه تعرف ضعف الاستدلال للحرمة بمثل قوله تعالى: «حرّمت عليكم أُمهاتكم وبناتكم... والمحصنات من النساء»[١] بتقريب أنّ الطوائف المذكورة قد حكم على الرجال بأنها محرّمة عليهم، والحرمة هي الممنوعية، وحيث إنّها مطلقة أُسندت إلى الذوات دلّت على حرمة كلّ فعل يتعلّق بهنّ، فيحرم تلقيح الماء في رحمهن بمثل الأنابيب أيضاً.

و وجه الضعف هو انصراف الحرمة في أمثال المقام إلى خصوص النكاح والاستمتاع منهنّ.

ويشهد له هنا ـ مضافاً إلى وضوحه ـ قوله تعالى في الآية الثانية بعد ذكر المحصنات: «وأُحلّ لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين» فإنّ ظاهره أنّ ما أحلّ الله للرجال من سائر النساء التي ماوراء ذلكم فهو محرّم منهنّ، وهو العقد بهن والازدواج معهنّ بالصداق.

ويشهد له أيضاً قوله تعالى في الآية السابقة على الآيتين: «ولا تنكحوا مانكح آباؤكم من النساء إلّا ما قد سلف...» الآية فإنه ظاهر وقرينة على أنّ

---

(١) النساء: ٢٢ و٢٣.

مورد الكلام في هذه الآيات هو النكاح بالنساء، والآيات في مقام بيان الحلال والحرام منهنّ في هذه الجهة، هذا.

فالظاهر انحصار دليل الحرمة في الأخبار الثلاثة المذكورة التي قد عرفت تمامية دلالتها.

نعم إنّ الانحصار المذكور إنما هو في ما إذا كان الرجل صاحب المنيّ معلوماً.

وأمّا إذا لم يعلم صاحبه كما في موارد إعداد بنك المنيّ بالمعنى المعهود منه في بنك الدم بأن يؤخذ منيّ الرجال ويحفظ في حرارة وكيفية مناسبة من دون أن يعلم عليها أنه منيّ فلان ثمّ يوضع في رحم من راجعته ففيه محذور ذهاب الأنساب أيضاً الذي دلّ بعض الأخبار على حرمته:

ففي رواية محمّد بن سنان عن الرضا عليه السّلام فيما كتب إليه من جواب مسائله: وحرّم الله الزنا لما فيه من الفساد من قتل النفس وذهاب الأنساب... الحديث (١).

ونحوه مرسل الاحتجاج في حديث: أنّ زنديقاً قال لأبي عبدالله عليه السّلام: لم حرّم الله الزنا؟ قال: لما فيه من الفساد وذهاب المواريث وانقطاع الأنساب، لا تعلم المرأة في الزنا من أحبلها، ولا المولود يعلم من أبوه... الحديث(٢).

فإنهما تدلّان على أنّ ذهاب الأنساب سرّ من أسرار حرمة الزنا، فهو أمر مبغوض يجب الاجتناب عنه مهما كان. وكونه حكمة لا يدور حرمة الزنا مدارها لا يضرّ بالقول بحرمة كلّ عمل اشتمل على هذه الحكمة، فإنّ الحكمة لا تقصر

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب النكاح المحرّم الحديث ١٥ ج ١٤ ص ٢٣٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب النكاح المحرّم الحديث ١٢ ج ١٤ ص ٢٥٢، الاحتجاج: ص ٣٤٧.

عن العلّة في موارد ثبوتها بل تزيد عليها في موارد انتفائها، فإنّ الحكمة بمثابة من الأهمّية توجب احتمالها ومظنتها إنشاء الحكم بنحو الإطلاق بخلاف العلّة، وتمام الكلام في محلّه.

فبالجملة: دلالة تلك الأخبار الثلاثة تامّة على حرمة إقرار النطفة في رحم يحرم عليه، وأنّ تركيبها من منيّ رجل وامرأة يحرم عليهما جماع كلّ مع الآخر حرام مطلقاً، وهي أخبار مستفيضة، فالقول بالحرمة غير بعيد، وقد عرفت أنّ الحرمة تعمّ كلّاً من الرجل والمرأة، فتذكّر.

(الصورة الثالثة) أن يلقّح ببيضة امرأة في رحم امرأة أُخرى عقيمة مثلاً فيجامعها عقيبه زوجها فتحبل، فبناء على حرمة الصورة الثانية فتقريب الحرمة في هذه الصورة أيضاً أن يقال:

إنّ المستفاد من الأخبار المذكورة أنّ عقد النطفة من ماء الرجل وبيضة المرأة إذا لم يكن جماع كلّ مع الآخر جائزاً حرام. ومورد هذه الأخبار وإن كان إقرار المنيّ في رحم يحرم عليه إلّا أنّ المورد غير مخصّص بل يلغي الخصوصية عنه الى عقد النطفة من ماء الرجل وبيضة هذا الرحم. وإخراج البيضة من هذا الرحم ووضعها في رحم آخر لا يحرم عليه لا يؤثّر في ارتفاع الحرمة ولا يخرج عن دائرة إلغاء الخصوصيّة.

لكن لقائل أن يدّعي احتمال اختصاص الحرمة بما إذا استفيد من رحم يحرم عليه في عقد النطفة فيه، فاذا أُخرجت البيضة منه ووضعت في رحم زوجة الرجل ـ كما هو المفروض ـ فلم يعلم إلغاء الخصوصية، ويكون أصل الجواز المستند إلى البراءة الشرعية والعقلية محكماً، والله العالم.

نعم صحّ إلغاء الخصوصية إذا كان الرحم رحم غير زوجته، وهو داخل في إطلاق الصورة الثانية.

(الصورة الرابعة) أن يلقّح منيّ الرجل في رحم غير الانسان من الحيوانات

الأُخر، فهذه الصورة لا تكون داخلة في إطلاق موضوع الروايات لاختصاصه بالصراحة في الأخيرتين وبالانصراف في الأُولى برحم الانسان. ودعوى شمول إطلاق «رحم يحرم عليه» في خبر علي بن سالم لرحم الحيوان أيضاً بعيدة.

إلّا أنه مع ذلك فلا يبعد دعوى إلغاء الخصوصية عن موردها الى عقد النطفة من ماء الرجل في كلّ رحم يحرم عليه الجماع فيه وإن كان رحم حيوان فيدّعى أنّ المفهوم من هذه الأخبار أنّ ماهو الجائز للرجل من الأرحام في عقد النطفة إنما هو خصوص رحم يحلّ له الجماع فيه. وأمّا ما لايحلّ له الجماع فيه فلا يحلّ له إقرار نطفته فيه وإفراغ مائه فيه وإن كان رحم حيوان غير انسان.

وعليه فالمرتكب للحرام هو المباشر لوضع المنيّ في رحم الحيوان والخاضع لجعل منيّه في معرض هذه الاستفادة.

فالحاصل أنّ مبنى الحرمة في هذه الصورة إنما هو إلغاء الخصوصية، ومع عدم الجزم به تجري البراءة الشرعية والعقلية.

(الصورة الخامسة) أنّ يلقّح ببيضة حيوان في رحم امرأة عقيمة مثلاً فيجامعها زوجها وتحبل. والظاهر عدم دليل على حرمتها بعدما مرّ من عدم الدليل على الحرمة في تلقيح بيضة الانسان في رحم انسان آخر في الصورة الثالثة.

(الصورة السادسة) أن يلقّح منيّ حيوان غير انسان بالانبوبة في رحم امرأة فتحبل، وهي أيضاً ليست داخلة في موضوع أخبار المنع كما في الصورة الرابعة، ولا وجه لحرمته إلّا دعوى أنّ المستفاد من تلك الأخبار ولو بإلغاء الخصوصية أنّ الجائز للمرأة إنما هو أن تحبل في رحمها بمنيّ من يجوز له أن يجامعها، كما مرّت نظيرتها في الصورة المذكورة.

ومن الواضح أنه مع عدم الجزم بإلغاء الخصوصية تجري البراءة، ومع ذلك فطريق الاحتياط واضح.

(الصورة السابعة) أن يلقّح ببيضة امرأة في رحم غير الانسان فتحبل بجماع حيوان معها. ولا دليل على حرمته كما يظهر بتذكّر ما ذكرناه في بعض الصور السابقة.

(الصورة الثامنة) التي من التأمّل في ما ذكرنا يعلم حكمها صور تلقيح منيّ حيوان في رحم حيوان آخر أو تلقيح ببيضة حيوان في رحم حيوان آخر، فإنه لا دليل على المنع عنها أصلاً سواء كانا من نوع واحد أم لا.

(الصورة التاسعة) أن يؤخذ المنيّ أو البيضة من النباتات فيلقّح في رحم انسان أو حيوان فتنعقد النطفة هناك إلى آخر مراتب الرشد.

وهذه الصورة تفرض لها صور جزئية مختلفة، إلّا أنّ الظاهر عدم دخول شيء منها في موضوع الحرمة المستفادة من الأدلّة ولو بإلغاء الخصوصيّة فيكون الأصل جوازها، فتدبّر جيداً.

هذا كلّه في حكم صور القسم الأوّل من الأقسام الرئيسية ،أعني ما إذا كان انعقاد النطفة في داخل رحم الأُنثى .

القسم الثاني: أن يكون تركّب منيّ الذكر وبيضة الأُنثى وعقدالنطفة بها خارج الرحم ثم تزرع بالآلات الحديثة هذه اللقيحة في الرحم فتنمو فيه وتبلغ مراتب رشدها التي قدرها الله تعالى لها الى أن تلده مولوداً تامّاً سويّاً.

ولهذا القسم أيضاً صور متعدّدة نتعرّض لأهمّها:

وذلك أنّ النطفة المفروضة إمّا أن تنعقد من ماء انسانين أم لا.

(فالأوّل) إمّا أن يكون انعقادها من منيّ الرجل وبيضة حليلته وإمّا أن يكون من منيّ الرجل وبيضة امرأة يحرم عليه الجماع معها، وفي كلّ منهما تزرع اللقيحة إمّا في رحم نفس المرأة المأخوذة منها البيضة وإمّا في رحم امرأة أُخرى يحلّ للرجل صاحب المنيّ الجماع بها أو يحرم.

(والثاني) إمّا يكون أحد الطرفين انساناً أم لا.

فالأوّل: قد يؤخذ منيّ حيوان وبيضة امرأة فتنعقد بهما النطفة وتزرع في رحم حيوان أو امرأة هي صاحبة تلك البييضة أو غيرها، وقد يؤخذ منيّ رجل وبييضة حيوان فتنعقد بهما النطفة ثمّ تزرع في رحم حيوان أو في رحم امرأة هي حليلة للرجل أو محرّمة عليه، وقد يؤخذ المنيّ من النبات والبييضة من الانسان فتنعقد بهما النطفة وتزرع في رحم صاحبة البييضة أو غيرها. وقد تؤخذ البييضة من النبات والمنيّ من الإنسان فتنعقد بهما النطفة وتزرع في رحم حليلة الرجل صاحب المنيّ أو في رحم غيرها.

وأمّا ثاني هذا القسم: فقد يؤخذ المنيّ والبييضة من حيوانين أو من نباتين أو من حيوان ونبات فتنعقد بهما النطفة ثم تزرع في رحم انسان أو حيوان.

فأُولى هذه الصور: أن يؤخذ منيّ الرجل وبييضة حليلته فتنعقد النطفة بهما ثمّ تزرع في الرحم.

وأنت بعد الوقوف على ما مرّ تعرف أنّ عقد النطفة من منيّ الرجل وبييضة حليلته لا دليل على عدم جوازه.

وأمّا زرعها في الرحم فإن كان رحم حليلته فهو أيضاً كذلك، سواء كانت الحليلة نفس صاحبة البييضة أم زوجته الأُخرى أم مملوكته، فإنّ الرجل - في جميع الصور - قد أقرّ نطفته في رحم يحلّ له لا في رحم حرام عليه ولا في غير موضع أمر الله به، والمرأة قد حملت نطفة زوجها أو سيّدها، فلا وجه للمنع من هذه الجهة وأمّا أنّها نطفة منعقدة من بييضة امرأة اخرى فليس في الأدلّة ما يدلّ على حرمة حملها حينئذٍ.

اللّهم إلّا أن يدّعى أنّ المفهوم عرفاً من مثل الروايات الثلاث الواردة في المنع أنّ حمل المرأة لنطفة لم تنعقد ببييضتها بل انعقدت ببييضة امرأة أُخرى حرام.

وهو ممنوع فانك قد عرفت أنّ أصل انفهام حرمة الحمل على المرأة إنما كان

بملاحظة أنّ عمل إقرار النطفة ووضعها في الرحم عمل مشترك بين الرجل والمرأة، فهو حرام على كليهما، ولا محالة مورده ما إذا كان العمل حراماً على الرجل، ولا يعمّ مفروض كلامنا الذي أقرّ الرجل فيه نطفته في رحم يحلّ له وفي موضعها الذي أمر الله به.

وإن كان هذا الرحم رحم امرأة يحرم على الرجل الجماع معها فربما يقال بشمول الأخبار المذكورة لاسيّما خبر علي بن سالم وإسحاق بن عمّار لها، فإنه عليه السّلام قال في الأوّل: «إنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه». وعلّل زيادة العشرين جلدة في حدّ الزنا في الثاني بقوله: «لوضعه إيّاها في غير موضعه الذي أمر الله عزّوجلّ به» والعنوانان صادقان هنا، فإنه قد أقرّ نطفته في رحم ليس رحم زوجته أو مملوكته بل هو رحم يحرم عليه، ووضع نطفته في غير الموضع الذي أمر الله به وهو رحم حليلته.

فالحاصل: أنّ عنوان الحرمة وموضوعها صادق في ما نحن فيه فيكون محكوماً بالحرمة.

ولا دافع لهذه المقالة إلّا دعوى انصراف تلك الأخبار إلى ما إذا كان الرحم المذكور فيها طرفاً آخر لانعقاد النطفة بحيث كان انعقادها ببييضته، وأمّا مثل ما نحن فيه ممّا لا شأن للرحم إلّا كونه وعاء مناسباً تربو وتنمو فيه النطفة المودعة فيه فليس مشمولاً لها بل الأخبار منصرفة عنها، والله العالم.

نعم لو صحّ أنّ نسخة الحديث كانت لفظة «في غير موضعه» لأمكن قوة استظهار الإطلاق، إذ عليها يكون مفادها «في غير موضع الرجل» ويراد به الموضع الذي جعل في الشريعة تحت اختياره ويؤول مفاده إلى أنّ سرّ الحرمة أنه وضع النطفة في غير رحم حليلته، فأمكن دعوى الإطلاق ببيان أن ملاك الحرمة وضع النطفة في غير رحم هو له.

إلّا أنّ نسخة الكافي «في غير موضعها» فنسب الموضع إلى النطفة، وحينئذٍ

يقال إنّ موضع النطفة هو ما تنعقد فيه النطفة ببييضته، هذا.

والإنصاف أنّ دعوى الانصراف على جميع النسخ ليست بذلك البعيد، وعليه فالأظهر جواز إجارة الرحم بهذا المعنى.

ثانيتها: أن تنعقد النطفة من ماء الرجل وبييضة امرأة يحرم عليه الجماع معها ثمّ تزرع إمّا في رحم يحلّ له، وإمّا في رحم نفس هذه المرأة صاحبة البييضة، وإمّا في رحم آخر يحرم عليه، وإمّا في رحم حيوان.

والكلام فيها إمّا في أصل عقد النطفة، وإمّا في زرعها في الرحم بعد الانعقاد.

أمّا عقد النطفة بالوجه المذكور فلا ينبغي الريب في أنه ليس مشمولاً للعناوين المأخوذة في أدلّة الحرمة، فإنها عناوين خاصّة منتزعة عن قرار الماء أو النطفة في الرحم. والمفروض هنا انعقاد النطفة خارج الرحم، فلا تعمّه أدلّة الحرمة.

اللّهم إلّا أن تلغى عنها خصوصية قرارها في الرحم ويدّعى أنّ تمام الموضوع إنما هو انعقاد النطفة بماء الرجل وبييضة امرأة تحرم عليه، وانّ ذكر الرحم مثلاً إنما هو بلحاظ أنه كان هو الطريق المتعارف. أو يقال: إن عقد النطفة في المكائن الصناعية الحديثة وضع لها في غير موضعها الذي أمر الله عزّوجلّ به، فيعمّه العنوان المأخوذ في خبر إسحاق بلا حاجة إلى دعوى إلغاء الخصوصية.

لكنّك خبير بأنّ المنصرف من «غير موضعها» هو رحم غير حليلته، ولا يعمّ مثل المكائن الحديثة.

وأما دعوى إلغاء الخصوصية وإرادة أنّ المحرّم هو انعقاد النطفة بماء الرجل وبييضة امرأة محرّمة عليه فهي على عهدة مدّعيها. ومع الشكّ وعدم الجزم بها فأصالة البراءة تقتضي الجواز، وطريق الاحتياط واضح.

ثم إنّ هذا كلّه إذا كان الرجل صاحب المنيّ معلوماً، وأمّا إذا لم يعلم هو بعينه فاللازم من عقد النطفة حينئذٍ ذهاب الأنساب الذي قد عرفت مبغوضيته شرعاً.

هذا كلّه بالنسبة لأصل عقد النطفة خارج الرحم.

وأمّا زرعها في الرحم بعد أن انعقدت بالوجه المذكور فالكلام فيه هو الكلام في زرعها في الصورة الاولى.

وذلك أنّ الحرام ـ لو كان هنا حرام ـ انّما هو عقد النطفة بماء الأجنبي والأجنبية، وأمّا اذا انعقدت فحفظها ليس من المحرّمات، ولذلك فلا يجوز للمرأة التي حملت من الزنا إجهاض حملها وحينئذٍ فحفظ هذه النطفة المنعقدة لا دليل على حرمته لو لم نقل بوجوب حفظها، ومن طرق هذا الحفظ زرعها في رحم امرأة سواء كانت صاحبة البييضة أو غيرها، وسواء كانت حليلة الرجل صاحب المنيّ أو غيرها.

فإنك قد عرفت عدم تمامية دلالة الأدلّة على حرمة حمل المرأة برحمها نطفة انعقدت ببييضة الغير ولو كانت أجنبية على الرجل صاحب المنيّ. وهكذا الأمر في حمل نطفة انعقدت بماء أجنبي وأجنبية فإنهما سواء ـ في مقام الحفظ ـ كما لايخفى على المتدبّر.

ومثلها زرعها في رحم حيوان غير انسان، فإنه لا دليل على حرمته، ومقتضى الأصل جوازه.

ثالثتها: أن يؤخذ منيّ انسان وبييضة حيوان فتعقد بهما النطفة ثمّ تزرع في رحم انسان آخر حليلة له أو غيرها أو في رَحم حيوان.

فهاهنا أيضاً عقد النطفة بهما لا دليل على حرمته، كما أنّ زرعها في رحم انسان أو حيوان ليس مشمولاً لموارد الأخبار، فإنّها ناظرة إلى إقرار النطفة ووضعها فيما كانت منعقدة من انسانين، وإذا أُلغيت الخصوصية فإنما تلغى عن

كيفية الإقرار لا عن كونها منعقدة من انسانين، حتى أنّ نسخة خبر إسحاق بن عمّار لو كانت «موضعه» بتذكير الضمير فهو منصرف الى رحم الانسان والى ما اذا كانت النطفة نطفة انسان محضاً.

وبالجملة: فالظاهر انصراف الأخبار عن جميع فروض هذه الصورة، فالأصل محكّم.

ومنه تعرف حكم عكس هذه الصورة ،أعني أن يؤخذ ببيضة انسان ومنيّ حيوان فتعقد بهما النطفة ثمّ تزرع في رحم انسان أو حيوان .

فإنّ أصل عقد النطفة كذلك كالفروض المذكورة لزرعها خارج عن مورد الأخبار حتى بعد إلغاء الخصوصية. والاصل حينئذٍ يقتضي جوازها.

رابعتها: أن يؤخذ منيّ انسان وببيضة مأخوذة من النبات فتعقد بهما النطفة ثمّ تزرع في رحم انسان أو حيوان. ومثله أن تؤخذ ببيضة انسان ومنيّ مأخوذ من النبات فتعقد بهما النطفة وتزرع في رحم انسان أو حيوان.

وحكمها يعرف ممّا سبق، فإنّ أصل عقد النطفة بإحدى الكيفيتين كالفروض المتصوّرة في زرعها خارج عن مورد الأخبار المانعة، حتى بعد إلغاء الخصوصية، فيكون المرجع هو الأصل الحاكم بالجواز.

خامستها: أن يكون المنيّ والبييضة مأخوذين من حيوانين أو من نباتين أو من نبات وحيوان.

فإنّ الأخبار بموردها بل حتى بعد إلغاء الخصوصية عن موردها لا تعمّها، ومقتضى أصل البراءة جوازها.

وهذا من غير فرق بعد انعقاد النطفة في خارج الرحم بين أن تزرع في رحم انسان أو حيوان، فإنهما سواء في عدم شمول أدلّة المنع وفي جريان أصالة البراءة، والله العالم بأحكامه.

هذا كلّه حكم الصور المتصورة للقسم الثاني الذي كان المفروض فيه

انعقاد النطفة خارج الرحم ثمّ زرعها في الرحم.

القسم الثالث: أن يكون كلّ من عقد النطفة ورشدها ونموّها إلى أن تصير خلقاً تامّاً سوياً خارج الرحم.

وتجري فيه أيضاً الصور المتصوّرة في سابقه لعقد النطفة من المنيّ والبييضة، فقد يكون عقدها بماء الزوجين، وقد يكون بماء الأجنبيين، وقد يكون بماء الرجل وببييضة الحيوان، وقد يكون ببييضة المرأة ومنيّ الحيوان، وقد يكون بماء الانسان وببييضة مأخوذة من النبات أو بالعكس منه، وقد يكون بماء حيوانين، وقد يكون بماءين من حيوان ونبات، وقد يكون بماءين من نباتين إلى غير ذلك.

ولا تزيد جميع الصور المفروضة هنا على ما سبقتها في القسم الثاني شيئاً خاصّاً يوجب المنع.

وذلك أنّ الجهة التي ربما أوجبت المنع كانت جهتين في القسم الثاني

وهما: جهة عقد النطفة بماء غير الزوجين، وجهة زرع النطفة في رحم غير الحليلة. وأمّا هنا فليست إلّا جهة واحدة منهما مرتبطة بعقد النطفة في خارج الرحم، وإلّا فمراحل نموّها بجميعها تقع خارج الرحم، ولا دليل على المنع عنها أصلاً.

وقد عرفت ممّا مرّ في القسم الثاني أنّ مجرّد عقد النطفة في خارج الرحم ولو كان بماء الأجنبيين ممّا لم يقم دليل مقنع على حرمته وأنّ الأصل يقضي بجوازه.

فلا كلام في صور هذا القسم أزيد ممّا مرّ في سابقه، فتنبّه، والله العالم.

هذا كلّه حكم أصل عقد النطفة بالطرق غير المتعارفة التي اقتضتها التقدّمات الحديثة العلمية.

* * *

الكلام في احكام الطفل المتكّون بهذه الطرق

وبعد ذلك يقع الكلام في الأحكام المترتّبة على الطفل المتكون بهذه الطرق الحديثة في باب النكاح والنظر والارث وغير ذلك، فنقول:

إنّ البحث عنها أيضاً لابدّ وأن يقع عن كلّ من الصور التي ذكرناها لكلّ واحد من الأقسام الرئيسيّة الثلاثة:

(فأمّا صور القسم الأوّل) ـ أعني ما إذا كان انعقاد النطفة في الرحم وكان صبّ المني أو زرع البييضة أو كليهما بطريق حديث ـ فالكلام تارة في انتساب الطفل إلى صاحب المنيّ، وأُخرى في انتسابه إلى صاحبة البييضة أو الرحم.

أمّا الأوّل: فإن كان صاحب المنيّ رجلاً يجوز له الجماع والوقاع مع المرأة الحاملة لنطفته كزوجته ومملوكته فلا ينبغي الريب في أنّ الطفل المتكون بمائه ولده، فإنّ قوام كون طفل ولداً لرجل عند العرف إنما هو بأن يخلق من مائه من دون دخل لكون إدخال الماء في الرحم بالجماع، بل لو أفرغ ماءه خارج الفرج ثمّ سبقه أن دخل فيه بنفسه أو بإعانة من يد حليلته فحملت فلا يشكّ أحد في أن هذا الطفل ـ اذا ولد ـ من أولاد الرجل. وهكذا الأمر في مفروض المقام.

وعليه فاذا كان الرجل أباه فأولاد الرجل إخوته واخوته أعمامه وعمّاته وهكذا. وحينئذٍ فتعمّه الأدلة المتضمنة للأحكام الشرعية على العناوين النسبية في جميع الأبواب الفقهية من الارث والنكاح والنظر وتجهيز الموتى وغيرها، ولا دليل على تخصيص عمومها ولا تقييد إطلاقها.

وإن كان صاحب المنيّ اجنبياً، فإن كان التلقيح وقع خطأً لاشتباه منيّ زوجها مثلاً بمنيّ الأجنبي فهو أيضاً كسابقه، فإنّ عنوان الأب صادق في العرف على صاحب الماء. وهكذا سائر العناوين النسبية، ويتبعه شمول أدلة الأحكام، ولا دليل على التخصيص فإنه يشبه الوطء بالشبهة.

وأمّا إن كان التلقيح عن عمد فقد عرفت حرمته، إلّا أنه مع ذلك فلا ريب في أنّ الحرمة لا تؤثّر في صدق العناوين الخاصّة النسبية، فإنّ صدق تلك العناوين في العرف إنما يتقوّم بوجود تلك العلاقة التكوينية بين صاحب الماء والطفل، بأن يكون انعقاد نطفته من مائه فالعناوين صادقة وعمومات الأحكام شاملة.

ولا دليل على تخصيصها إلّا توهّم التحاقه بمن انعقدت نطفته من الزنا فيجري عليه حكم ولد الزنا. ويرد تخصيص على تلك العمومات.

ولكنّه مندفع بأنّه بعد بطلان القياس وعدم صدق الزنا الذي أُنيط الحكم به في ما نحن فيه، فلا وجه لرفع اليد عن أدلّة الأحكام، فمقتضى الأدلّة جريان جميع أحكام الولد ـ من ناحية الرجل ـ عليه، والله العالم.

وأمّا الثاني ـ أعني انتسابه إلى المرأة التي حملته ـ: فإن كانت تلك المرأة ذات بييضة وانعقدت نطفة الطفل ببييضتها ومنيّ الرجل فلا شكّ في أنّها أُمّه وأنه ولدها، فينطبق عليه جميع العناوين النسبية الموضوعة في الشرع لأحكام مختلفة ويتبعه حكمها، ولا دليل على تخصيص هذه الأدلّة سوى التوهّم المذكور المتصوّر في بعض الصور، وقد عرفت اندفاعه.

وإن كانت المرأة عقيمة فلقّحت ببييضة امرأة أُخرى غير عقيمة في رحمها ثم جامعها زوجها أو لقّح ماءه في رحمها بمثل الانبوبة فانعقدت نطفة الولد فهل الولد يلحق بالمرأة صاحبة البييضة أم بالأُخرى التي حملته وغذّت نطفته حتى بلغ آخر مراتب النشوء؟

فلا شكّ في أنّ للمولود علاقة تكوينية بكلّ من المرأتين كما أشرنا إليها، وإنما الكلام في أنّ أيّاً منها هو الملاك عند العرف في صيرورة المرأة أُمّاً له؟

ولا يبعد أن يقال إنّ ملاك الأُمومة عند العرف مثل ملاك الأُبوّة، وهو كون الطفل في مبدأ خلقته مخلوقاً بمائها، فاذا كان المفروض أنّ نطفته التي هي

مبدأ خلقته وأوّل مايخلق حاصلة من تركّب ماءين فهذا المخلوق الأوّل هو أوّل مراحل وجود الطفل، فالطفل بوجوده الأوّل متقوّم ومستند إلى صاحب المني والبييضة، بل هو مركّب من جزءين كلّ منهما لواحد من صاحبي البييضة والمنيّ، والتغذّي الذي يلحقه ويحصل له إنما يوجب نموّه.

فالغذاء الذي يتغذّى به في رحم المرأة كالغذاء الذي يتغذّى به بعد أن تولّد وخرج من الرحم لايوجب انقلابه عمّا كان عليه من كونه طفلاً لصاحبي الماءين، فكما أنه لو أجهض النطفة وربّيت في مصنع معدّ لمثل ذلك إلى أن بلغت مرحلة نفخ الروح وتمكنت من إدامة الحياة خارج المصنع كسائر أبناء البشر فكما أنه لاريب حينئذٍ في أنه ولد لصاحبي البييضة والمنيّ فهكذا إذا كان رحم المرأة مكان ذاك المصنع المفروض، فالطفل يلحق بصاحبة البييضة، وهي أُمّ له عند العرف.

وقد عرفت أنّ مثل هذه العناوين بما لها من المفاهيم العرفية موضوع لأحكام الارث والنكاح وغيرهما.

وهذا هو الّذي اختاره سيّدنا الاستاذ الامام الراحل قدّس سرّه في بحث التلقيح الصناعي من تحرير الوسيلة ذيل المسألة ١٠.

إلّا أنّه قد يقال ـ كما في بعض الفتاوى المنسوبة الى السيّد العلّامة الآية الخوئي مدّظلّه ـ: إنّ المستفاد من بعض الآيات الشريفة أنّ ملاك الأمومة إنما هو حمل الطفل، فمن حملته ثم ولدته فهي أُمّ له شرعاً؛ فإنّ المستفاد من قوله تعالى: «الّذين يظاهرون منكم من نسائهم ماهنّ أُمّهاتهم إن امّهاتهم إلّا اللائي ولدنهم»[١] أنّ الأمّ هي المرأة التي تلد الولد، فالمرأة الحاملة هي أُمّ له شرعاً، والولد ملحق بها لابصاحبة البييضة، هذا.

---

(١) المجادلة: ٢.

أقول: بعدما عرفت من أنّ الأُمّ عند العرف إنما هي صاحبة البييضة فهذه الآية المباركة لادلالة فيها على خلاف ما عند العرف، بداهة أنّ الآية الشريفة إنما تكون في مقام ردّ ما كانوا يتوهمونه من الحرمة الأبدية لزوجاتهم بمجرد مثل قولهم لهنّ «أنت عليَّ كظهر أُمّي» فقد نبّه الله تعالى في الآية المباركة على أنّ مجرّد مثل هذا القول لايوجب صيرورة الزوجة أُمّاً لزوجها، فإنّ أُمّه إنما هي من ولدته لا من قال فيها مثل هذا القول، فذكر خصيصة الأُمّ ـ أعني ولادتها للطفل ـ بملاحظة أنها أمر غالبيّ يقرب أن يكون دائمياً، بل هو أمر كان دائمياً في تلك الأزمنة، فقد نفى أُمومة المظاهر بها ببيان تلك الخصيصة القريبة من الدوام وفي مثله ليس دلالة على تعبّد شرعي واعتبار الولادة من المرأة في صدق الأُمّ عليها.

فهل يرى هو دام ظلّه أنه لو ماتت المرأة المقربة وولدها في بطنها يتحرّك فماتت قبل أن تلد ولدها ثمّ أُخرج الولد بشقّ بطنها حيّاً سوياً فلا يكون الولد ولداً لها ولا المرأة أُمّاً للطفل، مع أنه لاريب في أنّ المرأة لم تلد الولد وأُخرج من بطنها بعملية شقّ البطن. فكما لايصدق العنوان المذكور في الآية ولا يضرّ بصدق الأُمومة لابتناء تعبير الآية على المتعارف، فهكذا في مفروض البحث، والله العالم.

وممّا ذكرنا تعرف أنه إن كانت البييضة الملقّحة من حيوان غير الانسان ثم جامعها زوجها وانعقدت النطفة فالزوج أب للطفل، وليست الزوجة أُمّاً له بل تلك الحيوان صاحبة البييضة أُمّ له.

هذا كلّه حكم صور القسم الأوّل.

(وأمّا القسم الثاني) ـ أعني ما إذا كان تركّب المنيّ والبييضة خارج الرحم وبعد مدّة قليلة أو كثيرة لقّحت النطفة وزرعت في الرحم ـ فقد تبيّن حكم صوره ممّا ذكرناه.

فإنك قد عرفت أنّ ملاك الأُبوة هو خلقة نطفة الطفل من منيّ الشخص، فهذا الشخص أب له. وهكذا ملاك الأُمومة إنما هو انعقاد نطفته من بيضة الشخص، فهذا الشخص أُمّه، فلا محالة يلحق المولود بصاحب المنيّ فيكون أباه وبصاحبة البييضة فتكون أُمّه، ولا دخل لمجرّد الحمل في صيرورة الحامل أُمّاً كما أوضحناه.

ومنه يتبيّن حكم (صور القسم الثالث) ـ أعني ما إذا كان كلّ من انعقاد النطفة وتربيتها إلى أن تصير حيّا سويّاً خارج الرحم في مصنع طبّي ـ فإنّ الرجل صاحب المنيّ المخلوق منه تلك النطفة أب لهذا الطفل كما أنّ المرأة صاحبة البييضة المخلوق منها تلك النطفة أُمّ له.

ولا محالة يترتّب عليهما أحكام الأب والأُمّ وعلى سائر من انتسب بهما إلى الطفل الأحكام الخاصّة المترتّبة على عناوينها.

فأولاد الأب والأُمّ اخوة لهذا الطفل المصنوع خارج الرحم، وإخوتهما أعمام وعمّات له أو أخوال وخالات، وهكذا. وعلى كلّ من العناوين تترتّب الأحكام الخاصّة به في كلّ من أبواب الفقه، والله العالم بحقائق الأحكام.

والحمد لله ربّ العالمين.

كلمة

في
تغيير الجنسية

كلمة في تغيير الجنسية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلواته وسلامه على خاتم النبيّين سيّدنا محمّد وآله الأطيبين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين أبد الآبدين.

إنّ المستفاد من بعض الكتب المربوطة هو أنّ المادّة الأصلية لتحقّق جنس الذكر والأُنثى من الحيوانات المتكونة في رحم أُمّها مختلفة، لا يتحمّل مبدأ النشوء إلّا احد هما، فالنطفة المتكونة إمّا ذكر لاغير وإمّا أُنثى لاغير، وربما تقع اختلالات في آلات التناسل، فلضعف عملية البيضتين يبدو للرجل فرج، ولترشّح الموادّ اللازمة من غير البيضة ربما يتحقّق في المرأة آلة الرجولية.

وعليه فالمتولّد من أُمّه بل الجنين في رحم أُمّه إمّا رجل وإمّا امرأة، ومن كان له آلة الرجال والنساء فهو ممّن اشتبه أمره، وإلّا فهو في نفس الأمر إمّا ذكر وإمّا أُنثى، وهو المعبّر عنه في لسان الفقه بالخنثى.

إلّا أنه يستفاد من عدّة من الأخبار ـ التي بعضها معتبر السند ـ أنّ من الممكن وجود انسان واحد يقوم في توليد النسل بكلتا وظيفتي الرجل والمرأة.

فقد روى الشيخ الصدوق في من لايحضره الفقيه في باب ميراث الخنثى من كتاب الفرائض بسنده الصحيح عن عاصم بن حميد عن محمّد بن قيس عن

أبي جعفر عليه السَّلام قال: إنّ شريحاً القاضي بينما هو في مجلس القضاء إذ أتته امرأة فقالت: أيّها القاضي اقض بيني وبين خصمي، فقال لها: ومن خصمك؟ قالت: أنت، قال: افرجوا لها، فأفرجوا لها، فدخلت. فقال لها: ما ظلامتك؟ فقالت: إنّ لي ما للرّجال وماللنساء، قال شريح: فإنّ أمير المؤمنين عليه السَّلام يقضي على المبال، قالت: فإنّي أبول بهما جميعاً ويسكنان معاً، قال شريح: والله ماسمعت بأعجب من هذا، قالت: وأعجب من هذا، قال: وماهو؟ قالت: جامعني زوجي فولدتُ منه، وجامعت جاريتي فولدتْ منّي. فضرب شريح إحدى يديه على الأُخرى متعجّباً.

ثمّ جاء إلى أمير المؤمنين عليه السَّلام فقال: يا أمير المؤمنين لقد ورد عليّ شيء ما سمعت بأعجب منه ثمّ قصّ عليه قصّة المرأة، فسألها أمير المؤمنين عليه السَّلام عن ذلك فقالت: هو كما ذكر، فقال لها: ومن زوجك؟ قالت: فلان. فبعث إليه فدعاه، فقال: أتعرف هذه؟ قال: نعم هي زوجتي، فسأله عمّا قالت. فقال: هو كذلك، فقال له أمير المؤمنين عليه السَّلام: لأنت أجرأ من راكب الأسد، حيث تقدم عليها بهذه الحال.

ثمّ قال: ياقنبر أدخلها بيتاً مع امرأة تعدّ أضلاعها، فقال زوجها: يا أمير المؤمنين لا آمن عليها رجلاً ولا ائتمن عليها امرأة.

فقال أمير المؤمنين عليه السَّلام: عليّ بدينار الخصيّ ـ وكان من صالحي الكوفة وكان يثق به ـ فقال له: يا دينار أدخلها بيتاً، وعرّها من ثيابها، ومرها أن تشدّ مئزراً وعدّ أضلاعها. ففعل دينار ذلك، وكان أضلاعها سبعة عشر تسعة في اليمين وثمانية في اليسار. فألبسها عليه السَّلام ثياب الرجال والقلنسوة والنعلين وألقى عليها الرداء وألحقه بالرجال.

فقال زوجها: يا أمير المؤمنين بنت عمي وقد ولدت منّي تلحقها بالرجال؟ فقال: إنّي حكمت عليها بحكم الله، إنّ الله تبارك وتعالى خلق حوّاء من ضلع

آدم الأيسر الأقصى وأضلاع الرجال تنقص وأضلاع النساء تمام[١].

وقال العلّامة التقي المجلسي في ذيل الحديث: هذا الخبر مشتهر بين العامّة ومثبت في كتبهم، ولهذا عمل به السيّد والمفيد وابن إدريس مع عدم عملهم بخبر الواحد. وقد وصف هو قدّس سرّه الخبر بصحّة السند، وقال: فما وصفه الأصحاب بالضعف لعدم ملاحظة هذا السند[٢].

وقد رواها الشيخ أيضاً في التهذيب عن ميسرة بن شريح بتفاوت في بعض الألفاظ[٣]. وهكذا الشيخ المفيد في فصل قضايا أمير المؤمنين عليه السّلام بعد بيعة الناس له من كتاب الارشاد[٤].

أقول: فقد تضمّنت الرواية قيامه بكلتا الوظيفتين، ومع ذلك فقد ألحقه عليه السّلام بالرجال، وهذا الذي تضمّنته الرواية ذاكرته مع عدّة من الاطبّاء وطلبة الطبّ فقالوا: إنه لم يعهد في تاريخ الطبّ.

وقد قال هؤلاء العدّة أيضاً: إنّ تغيير الجنسية في من هو رجل مثلاً بلا نقيصة أو من هي امرأة كذلك غير معهود بل ولا ممكن، وإنّما ماقامت به العمليات الجراحية إجراء العملية في الخنثى التي لها ما للرجال وما للنساء، وإن كان أحدهما أضعف من الآخر فتجري عليها العملية ويؤخذ منها إحدى الآلتين وتحذف فلعلّه يقوى جانب الأُخرى، هذا.

وكيف كان فعملية إصلاح الجنسية أو تغييرها إمّا أن تقع على من كان له

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ميراث الخنثى الحديث٥ ج١٧ ص٥٧٦ وقد نقلنا اللفظ عن الفقيه.

(٢) روضة المتقين: ج١١ ص ٣٦٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من ميراث الخنثى الحديث٣ ج١٧ ص٥٧٥، التهذيب: باب ميراث الخنثى... الحديث٥ ج٩ ص٣٥٤.

(٤) الارشاد: ج١ ص٢١٣ طبع مؤسسة آل البيت.

في بدنه إحدى الآلتين فقط، إلّا أنها قد غطّاها جلدة وغيرها، فترفع بالعملية هذه الجلدة، حتى تبدو الآلة كما هي.

وإمّا أن تقع على من كان له كلتا الآلتين آلة النساء والرجال، فيقلع إحداهما عن أصلها لكي تقوى الأُخرى وتنمو ويقوم صاحبها بوظيفتها.

وإمّا أن تقع على من كان له إحدى الآلتين فقط وكان من الرجال فقط أو من النساء بلا نقيصة في خلقتها، فيوقع عليه عملية جراحية لكي يخرج من جنس إحدى الطائفتين ويلحق بالأُخرى ـ إن أمكن ذلك ـ.

(فالصورة الأُولى) ليست من تغيير الجنسية أصلاً، بل هي من باب كشف الواقع الذي عليه سترة وغطاء، ولا دليل على المنع عنه ولا على وجوبه، إلّا أن يقع في محرّم لولاه أو يترك منه واجب، فعليه الإقدام عليها مقدّمة لئلا يفوت عليه واجب ولا يقع في حرام. وإذا علم بواقع الأمر قبل العملية فعليه التكاليف المتعلّقة بجنسه الواقعي، لصدق عنوانه عليه، فيعمّه الحكم المترتّب عليه، وهو واضح.

(وأمّا الصورة الثانية) فموردها من يعبّر عنه في لسان الفقه بالخنثى، سواء كان ممّن تبيّن أمر رجوليته أو أُنثويته بالأمارات الشرعية، أم كان من الخنثى المشكل، فيقدم صاحب الآلتين الى قلع إحداهما ليلحق بلا كلام بجنس الباقية.

وهنا ـ كما ترى ـ إن صَدق تغيير الجنسية فإنّما يصدق في الخنثى غير المشكل اذا أقدم على قلع آلة يتبعها جنسه، كما إذا أقدم الخنثى المحكوم بالرجولية على قلع ما له من آلة الرجال بالمرّة ومن أصلها ليقوى جانب أُنثويته فيلحق بالنساء.

وعلى أيّ حال فلا دليل على حرمة أصل هذه العملية، فإنّ المقدم عليها كان داخلاً في عنوان أحد الصنفين محكوماً عليه بحكمه، وبعد إجراء العملية

لايصدق عليه هذا العنوان، فلا يعمّه أدلّة أحكامه، بل يصدق عليه العنوان المقابل، ولا محالة يعمّه دليل أحكامه، ولا يتصوّر فيه محذور.

فالعنوانان هنا مثل عنوان المسافر والحاضر، فإنّه لا مانع من خروج أحد عن أحد العنوانين ودخوله في الآخر، فلا يعمّه دليل العنوان السابق، بل يعمّه دليل العنوان اللاحق، ويحكم عليه بعد العملية بحكم العنوان الجديد، كما هو واضح.

فأصل عملية تغيير الجنسية هنا لا دليل على المنع عنه، إلّا أنه ربما كانت ملازمة لأعمال محرّمة كالنظر إلى العورة أو لمسها، وهما محرّمان، فلا طريق إليه مشروع إلّا في الطفل قبل بلوغه وتمييزه،أو فيما كان الطبيب الجرّاح زوجاً أو زوجة لمن يقع العمل عليه، بناء على أنه بمجرد القلع وخياطة المحلّ لايخرج عن الصنف الذي كان فيه، فتأمّل.

ومنه يتبيّن حكم (الصورة الثالثة) فإنّ أصل تغيير الجنسية لا دليل على المنع عنه، إلّا أنّ الإقدام عليه بطريق مشروع مشروط بعدم الابتلاء بالمحرّمات الجانبية، كما في الأطفال غير المميّزين، فتأمّل.

وبالجملة: إنّ أصل تغيير الجنسية لا بأس به، إلّا أنّ النظر إلى عورة غير الزوج والزوجة والى بدن الأجنبيّ والأجنبية فضلاً عن لمسه حرام، لايجوّزه في الشرع بحسب ظواهر الأدلّة إلّا الاضطرار.ـ وللبحث عن حدود دلالة أدلّة حرمة النظر واللمس مقام آخرـ. فالإقدام على تغيير الجنس إنّما يخلو عن الحرام في ما إذا وقع على طفل غير مميّز لا يرغب فيه اذا كان له فيه مصلحة وعن إذن من وليّ أمره.

وكيف كان فاذا وقع تغيير جنسية فلا محالة تحدث فروع كثيرة لابأس بالبحث عن جملة منها:

احدها: لو تغيّرت جنسية أحد الزوجين بطل نكاحهما من حين حدوث

التغيّر، لعدم إمكان بقائه، فإنه لا مشروعية لزواج رجل برجل أو امرأة بامرأة أُخرى.

ولو تغيّرت جنسية كليهما فكذلك إذا كانا غير مقارنين، وأمّا اذا تقارنا ففي بقاء نكاحهما ـ وإن انعكس حكم كلّ منهما فيترتّب على الزوجة السابقة أحكام الزوج وعلى الزوج السابق أحكام الزوجة ـ إشكال:

وتقريب القول بالبقاء أن يقال: إن حقيقة اعتبار النكاح ليست إلّا مجرد كون كلّ منهما زوجاً للآخر، فهما زوجان، والنكاح هو زوجيّة كلّ منهما للآخر ليس إلّا، ثمّ إنّ كلاً من الزوجين لخصوصيته التكوينية تترتّب عليه أحكام خاصّة به، كما أنّ لكلّ منهما آثاره الطبيعية المرتّبة عليه، وهو لاينافي كون حقيقة النكاح الاعتبارية مجرّد الزواج والزوجية، وحينئذٍ فاذا تغيّرت جنسية الزوجين في زمان واحد أمكن بقاء زوجيتهما، فاذا لم يكن دليل على ارتفاعها كان مقتضى الاستصحاب بقاءها، هذا.

إلّا أنّه لا يبعد دعوى أن حقيقة اعتباره هو صيرورتهما زوجاً وزوجة للآخر ـ أعني صيرورة الرجل رجلاً لامرأة هي امرأة له ـ فحقيقته تشبه الاضافات الغير متشابهة الأطراف كالأُبوّة والبنوّة، لا الاضافات المتشابهة الأطراف كالأُخوة. ثمّ إنّ الزوجية بمعنى كون كلّ منهما ثانياً للآخر وزوجاً له مفهوم إضافيّ عامّ ينتزع من كلّ من الطرفين، وعليه فتلك الحقيقة الاعتبارية غير ممكنة البقاء، بل هي مقطوعة الارتفاع، ولا مجال لاستصحابها.

فالأقرب عدم بقاء النكاح وإن استقرب سيّدنا الاستاذ الإمام الراحل قدّس سرّه في تحرير الوسيلة بقاءه، والله العالم.

ثانيها: اذا بطل النكاح بتغيير الجنسية فهل يجب على الزوج السابق كلّ المهر مطلقاً؟ أو ليس عليه شيء مطلقاً؟ أو يجب عليه جميعه اذا كان التغيّر بعد الدخول بها ونصفه قبله؟ أو ليس عليه شيء إذا كان تغيّر الجنسية من جانب

الزوجة بلا رضاء الزوج؟ وجوه:

لا وجه لانتفاء المهر من رأس مطلقاً إلّا أن يقال: إنّ حقيقة النكاح معاوضة تقع بين بضع المرأة والمهر، وإنّ تغيّر الجنسية يوجب انفساخ هذه المعاوضة، فلا محالة يرجع كلّ من العوضين إلى مقرّه الأوّل، فيصير كلّ المهر ملكاً للزوج، فليس عليه شيء، بل يسترجع المهر أو عوضه اذا كان أدّاه إليها.

والتحقيق أنّ حقيقة اعتبار النكاح عند العقلاء ليس إلّا صيرورة هذا زوجاً لها وهذه زوجة له، او إلّا كون كلّ منهما زوجاً للآخر، فينشأ بينهما بالايجاب والقبول هذا الأمر الاعتباري، يوجبه أحدهما ويقبله الآخر، ولا تتقوّم حقيقته إلّا بهذا، والمهر بمنزلة هدية يهديها الرجل زوجته، وأوجبه الشرع زائداً على قوام النكاح مع اعترافه بصحة نكاح مفوّضة البضع.

ونطق القرآن الكريم بانعقاد النكاح قبل فرض المهر في قوله تعالى: «لاجناح عليكم إن طلّقتم النساء ما لم تمسّوهنّ أو تفرضوا لهنّ فريضة ومتّعوهنّ على الموسع قدرُه وعلى المقتر قَدرُه متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين»[1] فإنّ فرض الطلاق قبل فرض المهر لا يكون إلّا إذا انعقد النكاح قبله، فاذا طلّقها قبل فرض مهر لها وقبل مسّها فلا يجب عليه المهر أصلاً، وإن وجب عليه أن يمتّعها متعة على حسب وسعه فعلى الموسع قدره وعلى المقتر قدره.

وبالجملة: فحقيقة النكاح ليست معاوضة شيء بالمهر ليقتضي انفساخه رجوع المهر إلى مالكه.

ثمّ لو سلّمنا كونها تلك المعاوضة لما نسلّم أنّ مآل بطلانه بتغيير الجنسية الى انفساخه، فإنه إنما كان يسلّم ذلك إذا كان هنا إنشاء الفسخ كالفسخ بالخيار أو الرجوع في الطلاق، وأمّا هنا فليس إلّا عدم إمكان بقاء اعتبار الزوجية

---

(١) البقرة: ٢٣٦.

لصيرورتهما رجلين أو امرأتين مثلاً، ولا دليل على أنّ العقد والقرار السابق ينفسخ من الحين بل غاية الأمر أنه لا يمكن بقاؤه.

فالحاصل: أنّ دعوى أنّ النكاح معاوضة على المهر ودعوى أنّ البطلان بتغيير الجنسية فسخ للنكاح كلتاهما ممنوعة.

فمّا ذكرنا تعرف أنّ حقيقة المهر اعتبار شيء للزوجة زائداً على حقيقة الزواج، فهو كشرط اشترط في متن العقد، فاذا انعقد العقد بهذا الشرط وأمضاه الشارع والعقلاء كان مقتضاه صيرورة الزوجة مالكة لما جعل مهراً لها، وكان مقتضى قاعدة الاستصحاب بقاءه على ملكيتها حتى بعد بطلان العقد بالتغيير الجنسي من دون فرق بين كلّه وبعضه.

وهذا وجه القول بوجوب جميع المهر عليه مطلقاً، كما جعله الأشبه والأقوى سيّدنا الإمام الراحل قدّس سرّه في تحرير الوسيلة.

إلّا أنه قد يستدلّ لعدم وجوب جميع المهر إذا كان التغيير قبل الدخول بأخبار معتبرة مستفيضة أناطت وجوب المهر بالدخول.

ففي صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: سأله أبي وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأة، فأُدخلت عليه، ولم يمسّها ولم يصل إليها حتى طلّقها هل عليها عدّة منه؟ فقال: إنّما العدّة من الماء، قيل له: فإن كان واقعها في الفرج ولم ينزل؟ فقال: إذا أدخله وجب الغسل والمهر والعدّة[١].

فتراه عليه السَّلام مع أنّ مورد السؤال إنّما هو العدّة والبحث عن موجبها قد تفضّل في الجواب وأفاد أنّ موضوع وجوب كلّ من المهر والغسل والعدّة واحد هو الإدخال والجماع.

ومثلها من غير صدر صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٤ من أبواب المهر الحديث ١ و٣ و٥ و.. ج ١٥ ص ٦٥-٦٦

عليه السّلام قال: اذا التقى الختانان وجب المهر والعدّة والغسل[١].

ومثلهما صحيح داود بن سرحان عنه عليه السّلام قال: إذا أولجه فقد وجب الغسل والجلد والرجم ووجب المهر[٢].

الى غير ذلك من الصحاح المستفيضة[٣].

فقد صرّح الامام عليه السّلام بأنّ الذي يوجب المهر كلّه هو الدخول والايلاج، فما لم يولج فليس عليه كلّه، فاذا حصل الفراق بتغيير جنسية أحدهما قبل الدخول فلا محالة لا يجب عليه كلّه.

إن قلت: إنّ ظاهر الأحاديث تعليق وجوب أصل المهر على الايلاج، ولازمه أن لايجب المهر من رأس اذا افترقا قبله.

قلت: حيث إنّ وجوب النصف مطلقاً أمر مرتكز في ذهن المتشرّعة فلا محالة يكون نظر الروايات الى خصوص وجوب جميعه وأنّه لا يجب جميع المهر إلّا بالوقاع، ولا تدلّ على انتفاء أصل المهر إذا كان الافتراق قبله، فيعمل بالنسبة إلى نصفه على ما تقتضيه القواعد ـ أعني بقاء وجوبه على الزوج وبقاء ملك الزوجة له كما عرفت ـ.

ولا دافع عن دلالة الروايات.

إلّا دعوى انصرافها الى خصوص مورد الطلاق، وهو ممّا لا وجه له بعد كونه في مقام بيان موضوع حكمه كما في حكم العدّة والغسل والرجم.

أو دعوى أنّها في مقام بيان خصوص مايوجب جميع المهر في الموارد التي قد ينصّف فيها المهر؛ وأمّا أنّ هذه الموارد ما هي فليطلب من دليل آخر ومقام ومقال آخر. وفيها أنّها أيضاً دعوى بلا شاهد، بل الشاهد على خلافها كما عرفت.

---

(١)و(٢)و(٣) وسائل الشيعة الباب ٥٤ من أبواب المهور الحديث ١ و٣ و٥ و... ج١٥ ص٦٥-٦٦

فالأظهر هو التفصيل بين أن يكون التغيّر بعد الدخول فيجب جميع المهر وأن يكون قبله فنصفه، وطريق الاحتياط التصالح، والله العالم.

وأمّا وجه التفصيل بين أن يكون المقدم على التغيير هي الزوجة بلا رضا الزوج فلا يجب على الزوج شيء وبين سائر الصور فيجب عليه المهر كلّه أو نصفه قبل الدخول على المبنيين فهو أن يقال: إنّ الزوج قد أقدم على الزواج وإعطاء المهر بهدف أن يكون له زوجة يعيش معها، فمن أخرج زوجته عن يده وجعله وحيداً فقد أورد عليه ضرراً مالياً يجب عليه ضمانه، فالزوجة المقدمة على تغيير جنسها هي الضامنة للمهر، فعليها ردّه إذا كانت قد أخذته قبلاً، ولا يجوز لها أخذه إذا لم تكن أخذته.

لكن فيه أنّ مقتضى صحة العقد بجميع خصوصياته أنّ المرأة قد ملكت جميع المهر بمجرّد العقد، فقد وجب المهر على الزوج بعد العقد، والمفروض أن المقدم على التغيير لم يتلف على الرجل مالاً، وإنما يميل الطبع الى الضمان لعدم نيل الغاية التي استهدفها، ومن الواضح أنّ عدم نيل الغاية المستهدفة ليس من موجبات ضمان السبب مالم يكن معه موجب آخر.

فالوجه هو وجوب المهر مطلقاً بتفصيل قد عرفته، والله العالم.

ثالثها: قال سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه: «مسألة٥ ـ لو تغيّر جنس المرأة في زمان عدّتها سقطت العدّة حتى عدّة الوفاة»(١).

وسرّ خفاء الأمر في عدّة الوفاة المستفاد من لفظة «حتى» أنها تكون من غاياتها رعاية حرمة الزوج، ولذلك يبدأ بها وتشرع فيها من زمن بلوغ خبر الموت إليها، فكان من المحتمل عدم سقوطها بعد تغيير الجنس أيضاً.

وكيف كان فالدليل على سقوطها مطلقاً أنّ من البديهيّ أنّ حكم العدّة

---

(١) تحرير الوسيله، ج٢، ص٥٦٤، طبع جماعة المدرّسين.

من الأحكام المتعلّقة بخصوص النسوان، ولا يتوهّم ثبوتها على الرجال، فبمجرّد صيرورتها رجلاً يخرج عن موضوع الحكم وتسقط عنه وجوب العدّة، كما أفاد.

رابعها: لا ينبغي الريب في أنه إذا تغيّر جنس الأمّ فصارت رجلاً فلا يحدث لها ولاية على أولادها الصغار، فإنّ العنوان الذي ثبت له الولاية هو الأب، ولا تصير الأمّ بمجرّد تغيير جنسها إلى الرجل أباً، فإنه لا ريب في أنّ الأب إنما هو الذي تكوّن من منيّه الولد، ولا يصدق على من كان شأنه حمله ووضعه كرهاً، بل لا يبعد دعوى أنها بعد تغيير جنسها أيضاً يصدق عليه أنه أمّ أولاده، والسند هو العرف.

وأمّا اذا تغيّر جنس الأب فصار امرأة فقال سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه في تحريره: مسألة٦ ـ لو تغيّر جنس الرجل الى المخالف فالظاهر سقوط ولايته على صغاره ـ. انتهى[1].

والوجه فيه إمّا دعوى عدم صدق الأب عليه بعد التغيّر مع أنّ الولاية مترتبة على عنوان الأب، وإمّا دعوى اختصاص الولاية بالأب بشرط بقائه على صفة الرجولية وعنوانها.

وكلتا الدعويين محلّ بحث وكلام.

(أمّا أُولاهما) فلأحد منعها ودعوى أنه لا يتقوّم عنوان الأبوّة وصدقه إلّا على مجرّد تكون النطفة من منيّه، فإنه اذا جامع الرجل امرأته فغاب عنها إلى الأبد ثم ولدت ولداً فلا ريب في أن ذاك الرجل أبو هذا الولد مع أنه لادخل له إلّا مجرّد إفراغ المنيّ في رحم أُمّه وتكوّن نطفة الولد به، وهذا المقدار من الدخل ثابت له وإن غيّر جنسيّته الى المرأة.

فلا يبعد دعوى صدق عنوان الأب ـ بالفعل ـ عليها من باب صدق عنوان

---

(١) تحرير الوسيله، ج٢، ص٥٦٤.

المشتقّ على المتلبّس بالمبدأ، فإنه يصحّ ولا ينكر أن يقول ولدها: إنّ أبانا هو هذه المرأة إلّا أنه صارت امرأة.

(وأمّا الدعوى الثانية) فمن الممكن أن يدّعي أحد عدم انصراف الأدلة عن عروض هذه الحالة عليه وشمول حكمها له حتى في حال تغيّر الجنسية وهو الأقوى. ومع الغضّ عنه فمن الواضح أنّ المفيد في إثبات سقوط الولاية إنما هو استظهار الاختصاص بحالة الرجولية، وإلّا فلو ادّعى أنّ المنصرف من الأدلّة هو خصوص حالة رجوليته فغاية الأمر أنّ الأدلّة لا تدلّ على ثبوتها له اذا صارت امرأة، وأمّا الدلالة على سقوطها فلا. فحينئذٍ يثبت بقاؤها له بعد التغيّر ببركة الاستصحاب.

وتوهّم أنّ موضوعه غير باق بعد التغيّر ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه بعد ضرورة أنّ هذا الشخص هو الذي قد ثبت له الولاية على أولاده، والله العالم.

خامسها: أنّ الارتياب المذكور بل استظهار إناطة صدق عنوان الأُبوّة والأُمومة بحال الوالدين عند انعقاد نطفة الولد إنّما هو في خصوص الأب والأمّ، ويلحق بهما الجدّ والجدّة موضوعاً وحكماً[(١)].

وأمّا سائر الأقرباء نسباً فلا ينبغي الشكّ في أنّ العنوان الجامع والمشترك بين الذكر والأُنثى كعنوان الولد والأُخوّة والعمومة والخؤولة لايتغير بتغيير الجنسية، فإنّ ملاك صدقها هو الاشتراك في أب أو أُمّ بلا واسطة أو معها، ولا يتغيّر ولا ينتفي هذا الملاك بتغير الجنسية.

كما لاينبغي الشكّ في أنّ ملاك صدق العناوين المختصّة بالذكر والأُنثى فيها،

---

(١) المسألة مفروضة في تعرّف نسبة نفس من تغيرت جنسيّته، فإنه فيها يفترق الوالدان وإن علیا عن غيرهما. وأما نسبة من يرتبط بالغير بمن تغيّرت جنسيته فهی تابعة للعنوان الفعلي لمن تغيّرت جنسيته مطلقاً، كما لايخفی.

كالابن والبنت، والأخ والأُخت، والعمّ والعمّة، والخال والخالة، إنما هو حالتهم الفعلية فمن كان ابناً أو أخاً أو عماً أو خالاً يصير بعد التغيّر بنتاً وأُختاً وعمّة وخالة ويتبعهم أولادهم، وهو واضح جدّاً.

سادسها: قد ظهر ممّا ذكرناه حكم إرث من غيّر جنسيته، فإنه يرث حسب العنوان الفعلي المنطبق عليه، فإنّ الأدلّة إنّما رتّبت مقدار الإرث على الذكر والأُنثى أو العناوين التابعة لهما، وظاهرها إرادة من اتّصف بهما وبها وصدقا وصدقت عليه حين موت المورّث، فمن صار من أولاده حين موت والديه ذكراً بعد أن كان أُنثى فهو يرث مثل حظّ الأُنثيين وبالعكس، وهكذا.

وقد عرفت اختلاف الوالدين مع سائر الأقرباء، وأنّ صدق عنوان الأب أو الأُمّ عليهما لايتغيّر بتغيير الجنسية، فيرثان نفس ذلك المقدار الذي كانا يرثانه لو لم تتغيّر جنسيتهما، وهو على ما اخترناه واضح.

وأمّا ان قلنا بدوران صدق عنوان الأب والأُمّ مدار بقاء الرجولية في الأوّل والأُنوثة في الثانية كما هو محتمل مختار سيّدنا الأُستاذ قدّس سرّه في ما ذكرناه من عبارته وصرّح به في المسألة السابقة فهل يرثان ويحجبان الفروع أو الطبقات المتأخّرة أم لا يرثان ولا يحجبان بعد تغيير الجنسية؟

الّذي ينبغي أن يقال هو الأوّل، وذلك لما دلّ من الأخبار المستفيضة التي فيها المعتبرة على أنّ ميراث الميت إنما يكون للأقرب إليه ففي موثّقة زرارة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السّلام يقول: «ولكلّ جعلنا موالي ممّا ترك الوالدان والأقربون» قال: إنّما عنى بذلك أُولي الأرحام في المواريث، ولم يعن أولياء النعمة، فأولاهم بالميّت أقربهم إليه من الرحم التي يجرّه إليها[1].

فان ظاهرها أنّ ملاك الأولوية الموجبة لأن يكون هو الوارث إنما هو

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب موجبات الإرث الحديث ١ ج ١٧ ص ٤١٤.

الأقربية إلى الميّت، وذكر الوالدين في قبال الأقربين لايضرّ بهذا الاستظهار. كما أنّ الأولوية عبارة أُخرى عن الحاجبية لمن لم يكن مشتركاً مع الأقرب في المرتبة، ومن المعلوم أنّ أقربية الوالدين لايحصل فيها تغيير بتغيير الجنسية.

وكيف كان فأصل إرثهما ولو بعد التغيّر ممّا لاينبغي الشكّ فيه، كما أنهما يحجبان من تتأخر مرتبة قربه من الميّت عنهما.

وأمّا مقدار ارثهما -مع أنّ المفروض عدم صدق العنوان السابق عليهما- فاستفادته من منطوق الأدلّة مشكل، لأنّ موضوع المقدار هو الأب والأُم أو مايرجع إليهما، وهو لايصدق عليهما -على ماهو الفرض- فلا محيص إلّا إلغاء الخصوصية هنا عن العنوان الفعلي إلى الأعمّ حتى يشمل من كان مصداقاً للعنوانين وزال عنه بالتغيّر أيضاً.

وعبارة سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه هنا هكذا: لكن يبقى الإشكال في إرث الأب والأم والجدّ والجدّة، فلو تغيّر جنس الأب إلى المخالف لا يكون فعلاً أباً ولا أُمّاً. وكذا في تغيير جنس الأُمّ، فإنّ الرجل الفعلي لا يكون أُمّاً ولا أباً، فهل يرثان بلحاظ حال التوليد؟ أو لأجل الأقربية والأولوية؟ أو لايرثان؟ فيه تردّد، والأشبه الإرث، والظاهر أنّ اختلافهما في الإرث بلحاظ حال انعقاد النطفة، فللأب حال الانعقاد ثلثان وللأُمّ ثلث، والاحوط التصالح، انتهى[1].

أقول: قد عرفت دلالة الأخبار على أنّ الوارث الفعلي هو الأقرب، وهو منطبق عليهما لايتغيّر بتغيّر جنسيتهما، كما عرفت وجه استفادة مقدار إرثهما عن أولادهما كما أفاده.

لكنّه يبقى سؤال الفرق بين أدلّة مقدار إرث الأب والأمّ وأدلّة إثبات الولاية للأب والجدّ من الأب، مع أنّ استصحاب الولاية هناك جار ولا يجري

(١) تحرير الوسيله، ج٢، ص٥٦٤-٥٦٥.

ـعلى الأظهرـ في باب الإرث[١]، والله العالم.

سابعها: إنّ حكم حرمة النكاح وجواز النظر في غير الأبوين واضح لما عرفت من عدم تغيّر النسبة والعنوان بتغيير الجنسية.

وأمّا فيهما فاذا غيّرت الأمّ جنسها وصارت رجلاً فزواجه مع أبنائه غير متصوّر. وأمّا مع بناته فلا يبعد دعوى عموم قوله تعالى «حرّمت عليكم أمّهاتكم وبناتكم...»[٢] له، فإنّ موضوع التحريم هو نكاح البنت، وقد عرفت أنّ البنت لا تخرج عن كونها بنتاً للرجل الجديد، ودعوى انصرافه عنه بعيدة غير مسموعة، بل إنّ في التعبير بالبنت إشعاراً ما بسرّ الحرمة ومناطها، وهو قرينة تؤيّد إرادة العموم.

وأمّا نظره بعدما صار رجلاً إلى أولاده فلا إشكال فيه بالنسبة إلى الأبناء لأنه من باب النظر إلى مجانسه، وأمّا بالنسبة إلى بناته ففيه إشكال بناء على المختار من صدق الأمّ عليه حتى بعد التغيير، وذلك أنه لايعمّه قوله تعالى: «ولا يبدين زينتهنّ إلّا لبعولتهنّ أو آبائهنّ»[٣] ضرورة أنّها لا تصير أباً لأولادها إذا صارت رجلاً، وقد كان جواز نظرها إلى بناتها وبالعكس من باب دخول كلّ منهما في عموم «نسائهنّ» والمفروض خروجه بتغيّر الجنس عن عنوان النساء.

وحينئذٍ فلا طريق لإثبات جواز النظر إلّا دعوى الملازمة بين حرمة النكاح وجواز النظر في المحارم النسبية، أو استصحاب جواز النظر الثابت لكلّ منهما

---

(١) مرادنا أنّ الحكم الكلي المجعول شرعاً انطبق على المورد في باب الولاية لفعلية موضوعه فحدث حكم جزئي يجري الاستصحاب لإثبات بقائه. وأمّا في باب الارث فالموجود إنّما هو الحكم الكلي الذي لا شك في بقائه. وأمّا الحكم الجزئي ففعليته منوطة بموت المورّث وهو مفروض العدم حين تغيير الجنسية، واذا حدث الموت فليس هنا حالة سابقة وجودية لكي يستصحب، بل الاستصحاب يقضي بعدم حصول الملك في موارد الشكّ. (منه غفر له).

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) النور: ٣١.

قبل حدوث هذا التغيير إن لم يسلّم تلك الملازمة.

هذا إذا كان التغيير في ناحية الأمّ.

وأمّا إذا تغيّر جنس الأب فصار امرأة فقد عرفت أنه بعدُ أب لأولاده فهي في وضوح الدليل على حرمة نكاحها مع أبنائها ونظرها إليهم وبالعكس تكون على عكس الأمّ.

فإنّ قوله تعالى في سورة النور الوارد في جواز النظر وعدم وجوب الستريعمّها ويدلّ على جواز نظرها إلى أبنائها، فإنّ أحد المستثنيات هناك هو قوله تعالى: «أو أبنائهنّ».

وأمّا آية حرمة نكاح المحارم النسبية فلا تعمّها، فإنّ المخاطب فيها هو الرجال؛ والمحرّم عليهم نكاح الأمّهات، وأمّا الآباء فلم يذكرفيها، ولا يتصوّر نكاح الرجل مع أبيه في المتعارف، فإنّ أباه أيضاً رجل مثله، ولم تتعرّض الآية لخصوص الفرد الشاذّ النادر.

فالوجه لإ ثبات حرمة الزواج أيضاً دعوى الملازمة المذكورة أو استصحاب حرمته اذا كان تغيير الجنسية بعد ولادة الابن على وجه بعيد جدّاً.

ثامنها: إن تغيّر جنس الأمّ فصارت رجلاً فالظاهر حرمة نكاحه لحليلة ابنه، وذلك لما عرفت في نظيره من شمول عموم آية محرمات النكاح له، فإنّ لفظة الضمير في قوله تعالى: «وحلائل أبنائكم» تعمّ الرجل الجديد أيضاً.

وتوصيف الأبناء بقوله تعالى: «الذين من أصلابكم» لا يوجب الاختصاص بالآباء بتوهّم أنّ الأصلاب مختصّ بالرجال الآباء، بتخيل أنّ منيّ المرء يخرج من الصلب دون المرأة.

وذلك (أمّا أوّلاً) فلأنّ الصلب قد فسّر ببعض من البدن محصور بين جداري عظام الظهر وعظام الصدر(١) فلا يختصّ بالآباء.

---

(١) تفسير الميزان: سورة الطارق ج٢٠ ص٣٨١.

(وأمّا ثانياً) فلما مرّت الإشارة إليه من أنّ اضافة الحلائل إلى الأبناء دالّة على أنّ الملاك للحرمة كونها حليلة الابن، فلا ينبغي للانسان أن ينكح حليلة ابنه، ويكون حينئذٍ التوصيف المذكور لمجرّد إخراج الادعياء، ولذلك فلا ينافي حرمة حلائل الأبناء الرضاعين، هذا.

مضافاً إلى أنّ استصحاب الحرمة أيضاً قاض بحرمة نكاحها، فإنه لا أقلّ من عروض الإجمال في عموم تحريم حليلة الابن فيسري إلى عموم قوله «أُحلّ لكم ماوراء ذلكم» فلا دليل اجتهادي على الجواز، والاستصحاب يقضي بعدم ترتب الأثر بعد إنشاء العقد، فتأمّل.

هذا كلّه بالنسبة للازدواج معها.

وأمّا مسألة نظره بعد صيرورتها رجلاً إلى حليلة ابنه فلا طريق لإثبات جوازه من ناحية آية الغضّ لما أشرنا إليه من أنها كانت قبل التغيير مشمولة لعموم قوله «نسائهنّ» وقد خرجت عنه بصيرورتها رجلاً، وليس عنوان آخر يعمّه، فلا طريق لإثباته إلّا باب الملازمة أو استصحاب جواز النظر إن كان له حالة سابقة بأن كان تغيير الجنسية بعد نكاح ابنها.

تاسعها: إذا تغيّرت جنسية حليلة الابن فصارت رجلاً فالحكم بحرمة زواجه حينئذٍ مع أُمّ زوجه السابق كجواز نظره إليها وبالعكس مشكل لعدم انطباق أحد العناوين المحرّمة على أُمّ الزوج، وكون جواز النظر لكلّ منهما بالنسبة إلى الأُخرى تابعاً لعنوان «نسائهنّ» وقد انتفى هذا العنوان.

ومع ذلك فقد قال سيّدنا الاستاذ في التحرير: لو تغيّرت زوجة الابن وصارت رجلاً فهل هي محرّم على أُمّ زوجها السابق؟ لايبعد ذلك على إشكال(١).

(١) تحرير الوسيله: ج٢ ص٥٦٥.

ويمكن أن يقال: بعد أن لم يكن دليل على حرمة الزواج يعمّها قوله تعالى: «وأُحلّ لكم ما وراء ذلكم»[١] فإنه يدلّ على جواز العقد على كلّ من لم تذكر من النساء في الآية السابقة ومنها أُمّ الزوج، فانها قبل العقد تكون أجنبية للرجل الجديد كسائر الأجانب لا يجوز له النظر إليها ولا لها النظر إليه.

وأمّا دعوى أنّ نسبة الرجل الجديد إلى أُمّ زوجه السابق كنسبة الأُمّ المتغيّرة رجلاً، وقد عرفت حرمة زواجها إذا صارت رجلاً مع حليلة الابن، فكذا هنا فهي من القول بالرأي الذي نحن منه برآء، والله العالم.

وهنا فروع أُخر ربما يظهر حكمها ممّا مرّ، فلا حاجة إلى ذكرها، خصوصاً بعد ندرة وقوع موضوعها.

كما أنه يظهر ممّا ذكرناه في الأقرباء النسبية حكم الرضاعية فلا نطيل بالتعرّض لها، والله العالم بأحكامه.

ونختم الكلام في مسألة تغيير الجنسية حامدين لله تعالى مصلّين على خاتم الأنبياء وآله الطاهرين ولا سيّما مولانا وولي أمرنا الحجة ابن الإمام الحسن العسكري أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء وعجّل الله تعالى فرجه الشريف.

(١) النساء: ٢٤.

كلمة

حـول
تشريـح الميّـت
فـي التعالـيم الطبّيـة

كلمة حول تشريح الميت في التعاليم الطبية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسّلام على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين سيّدنا ونبينا محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله الدائمة على اعدائهم اجمعين.

إن شق جسد الميت وتقطيع أعضائه بغاية تعليم طلاب الطبّ أمر حادث أوجبه التقدّم العلمي الحديث، ولذلك لا يوجد التعرّض لأمثاله في كلمات علمائنا الأقدمين، وإنما تعرّض لها بعض المتأخّرين ممّن عاصرناهم، نعم قد تعرّض الأقدمون لمسألة التنكيل بالميت ولتعلّق الدية بقطع أعضائه وشقّها.

فقال السيّد المرتضى في الانتصار: وممّا انفردت به الامامية القول بأنّ من قطع رأس ميت فعليه مائة دينار لبيت المال، وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرّر.

فاذا قيل: كيف يلزمه دية وغرامة وهو ما أتلف عضو الحيّ؟ قلنا: لا يمتنع أن يلزمه ذلك على سبيل العقوبة، لأنه مثّل بالميت بقطع رأسه، فاستحقّ العقوبة بلاخلاف، فغير ممتنع أن تكون هذه الغرامة من حيث كانت مؤلمة ـ وتألّمه يجري مجرى العقوبة ـ من جملتها[1] انتهى.

---

(١) الانتصار ٢٧٢.

وقال شيخ الطائفة في آخر كتاب الديات من الخلاف: مسألة ١٣٧: إذا قطع رأس ميت أو شيئاً من جوارحه مايجب فيه الدية كاملة لو كان حيّاً كان عليه مائة دينار دية الجنين، وفي جميع مايصيبه ممّا يجب فيه مقدّر وأرش من حساب المائة، على حساب مايحقّ للحيّ من الألف، ولم يوافقنا في ذلك أحد من الفقهاء، ولم يوجبوا فيه شيئاً، وعندنا أنه يكون ذلك للميت يتصدّق به عنه، ولا يورث، ولا ينقل إلى بيت المال.

دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وقد أوردناها في الكتاب الكبير[(١)] انتهى.

وقال أبو المكارم ابن زهرة في الغنية: وفي قطع رأس الميت عشر ديته، وفي قطع أعضائه بحساب ذلك، ولا يورث ذلك بل يتصدّق به عنه، كلّ ذلك بدليل الإجماع المشار إليه[(٢)] انتهى.

وقال المحقّق في الشرائع في آخر اللاحقة الأُولى من كتاب الديات: المسألة الثانية: في قطع رأس الميت المسلم الحرّ مائة دينار، وفي قطع جوارحه بحساب ديته، وكذا في شجاجه وجراحه، ولا يرث وارثه منها شيئاً بل تصرف في وجوه القرب عنه، عملاً بالرواية. وقال علم الهدى رحمه الله: يكون لبيت المال[(٣)] انتهى.

وفي المسالك قال ـ في التعليق على هذه المسألة ـ: هذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب، ومستنده اخبار كثيرة[(٤)].

وفي الجواهر عند شرحه للمسألة الثانية: في قطع رأس الميت المسلم الحرّ مائة دينار على المشهور بين الأصحاب، بل عن الخلاف والانتصار والغنية

---

(١) الخلاف: كتاب الديات المسألة ١٣٧ ج٣ ص١٥٠.

(٢) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ص٦٢١.

(٣) شرائع الاسلام: كتاب الديات ج٤ ص٢٨٤.

(٤) مسالك الافهام: كتاب الديات ج٢ ص٥٠٩ س٣٢.

الإجماع عليه(١) إنتهى.

وبالجملة: فمسألة تعلّق الدية بالجناية على الميت مذكورة في كلماتهم قديماً وحديثاً، وما نقلناه نموذج منها، من اراد اطّلاعاً ووقوفاً أكثر فليراجع.

أقول: إنّ شقّ جسد الميّت وخرقه وتقطيع أعضائه يمكن أن يتضمّن عناوين ثلاثة ربما يوجب كلّ منها حرمته:

أحدها: أنه مخالف لحرمة الميّت وهتك لها، وقد دلّت أدلّة كثيرة على وجوب رعاية حرمة الميت كالحيّ:

في صحيحة عبدالله بن سنان وخبر عبدالله بن مسكان ـ الذي هو أيضاً صحيح بسند الصدوق ـ عن أبي عبدالله عليه السّلام في رجل قطع رأس الميت، قال: عليه الدية لأنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حيّ(٢).

بيان الدلالة: أنه عليه السّلام قد حكم بالدية وعلّله بتلك العلّة، والحرمة على ما في كتب اللغة والاستعمالات المتعارفة وإن كانت مستعملة في معنى الاحترام وأخذ الحريم للانسان أو شيء آخر وفي معنى الحرمة التي هي أحد الأحكام التكليفية، إلّا أنّ المناسب لمقام التعليل المذكور إرادة الاحترام، حيث إنّ الدية عوض وجابر للجناية الواردة، فالمناسب أن تعلّل بما يحكى عن حقّ يعوّض بها، وهو إنّما يكون بإرادة معنى الاحترام وكون الشيء ذا حريم يمنع انتهاكه، فاذا هتكه هاتك فقد تجاوز عليه وأتلف حقّاً منه، فعليه أن يعطي عوضاً عنه، وهو الدية.

وأمّا إرادة الحرمة التكليفيّة فهي غير مناسبة هنا قطعاً، إذ الحرمة التكليفيّة معبّرة عن حقّ لله تعالى وطلب منه، فلا يتعقبه إلّا العصيان والحدّ أو التعزير.

---

(١) جواهر الكلام: كتاب الديات المسألة الثانية ج٤٣ ص٣٨٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث٤ و ٦ ج١٩ ص٢٤٨ و٢٤٩.

وبالجملة: فلا ريب في إرادة ما لا يحلّ انتهاكه من الحرمة هنا.

قال في المصباح المنير: «الحرمة ـ بالضمّ ـ اسم من الاحترام مثل الفرقة من الافتراق».

وفي أقرب الموارد والمنجد والنهاية الأثيرية: الحرمة ما لايحلّ انتهاكه.

فاذا أُريد بالحرمة الاحترام فلا محالة يكون مرجع الضمير الذي أُضيفت الحرمة إليه هو الميت، وتكون العبارة كأنّه قال: حرمة الميت ميتاً كحرمته وهو حيّ، فيدلّ على أنّ جميع الحقوق التي جعلها الشارع للانسان زمن حياته وكانت لازمة الرعاية في حقّه فهي ثابتة له بعد مامات.

ومن المعلوم أنّ من حقوق الحيّ أن لايتعرّض له في جسده بقطع ولا خرق ولا خدش بل ولا حلق شعر، ويكون جميع ذلك تحت اختياره، ويكون التجاوزعلى كلّ منها هتكاً لحرمته موجباً للقصاص والدية، تكريماً له ورعاية لحرمته، فهكذا الأمر بعد وفاته بالنسبة لأصل ثبوت الحقّ والاحترام له مع غضّ العين عن حدّ هذه الحرمة.

وما ذكرناه من أنّ تحريم الأذى على الحيّ ـ في قالب أيّ عمل كان ـ إنما هو من باب رعاية حقّه مضافاً إلى وضوحه بنفسه مستفاد من أخبار كثيرة:

منها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السّلام «في حديث» قال: إنّ عندنا الجامعة، قلت: وما الجامعة؟ قال: صحيفة فيها كلّ حلال وحرام وكلّ شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش، وضرب بيده إليّ فقال: أتأذن ياأبامحمّد؟ قلت: جعلت فداك إنما أنا لك فاصنع ماشئت. فغمزني بيده وقال: حتى أرش هذا[1].

فإنّ إقدامه عليه السّلام على الاستئذان منه في مثل ذلك الغمز الخفيف فيه

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب ديات الأعضاء الحديث١ ج١٩ ص٢٧١.

دلالة واضحة على أن تحريم مثله إنما هو لرعاية حقّه، بحيث يجوز ارتكابه مع إذنه، وليس مثل تحريم الخمر حقّاً إلهياً محضاً.

ومنها: معتبرة إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السَّلام في ما كان من جراحات الجسد أنّ فيها القصاص أو يقبل المجروح دية الجراحة فيعطاها[١].

فإنّ جعل أمر القصاص الى المجروح وسقوطه بقبوله للدية دليل صريح على ما ذكرنا.

ومثلها بل اوضح منها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: سألته عن السنّ والذراع يكسران عمداً لهما أرش أو قود؟ فقال: قود، قال: قلت: فإن أضعفوا الدية؟ قال: إن أرضوه بماشاء فهو له[٢].

فإنّه قد زاد فيها أنّ معيار سقوط القصاص إنما هو رضاية المجنى عليه وان كان بإعطاء أضعاف الدية الشرعية.

بل قد ورد نظير هذه الأخبار في باب قتل العمد، ففوّض اختيار القود والانتقال إلى الدية أو اكثر منها أو أقلّ الى أولياء الدم الذين هم ورثة المقتول، فهو حقّ انتقل إليهم من ميّتهم:

ففي صحيحة عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السَّلام يقول: من قتل مؤمناً متعمّداً قيد منه، إلاّ أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فإن رضوا بالدية وأحبّ ذلك القاتل فالدية... الحديث[٣].

وفي ما رواه يونس باسناد معتبر عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: من قتل مؤمناً متعمّداً فإنّه يقاد به، إلاّ أن يرضى أولياء

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب قصاص الطرف الحديث٤ ج١٩ ص١٣٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب قصاص النفس الحديث ٣ و ١ ج١٩ ص٣٧.

المقتول أن يقبلوا الدية أو يتراضوا بأكثر من الدية أو أقلّ من الدية، فإن فعلوا ذلك بينهم جاز... الحديث[١].

وبالجملة: لا ريب في أنّ تحريم إيراد أنواع الأذى على الحيّ إنما هو بمعيار أنّ كلّ أحد له حرمة يمنع معها التعرّض له بشيء وأنّ الله تعالى أوجب رعاية حقّه وجعل له حرمة لازمة الرعاية حتى في مثل الخدش والغمز والضرب، والتعرّض لذكر الأحاديث الدالّة عليه من قبيل توضيح الواضحات، فاذا مات فقد حرم التعرّض لبدنه بجميع ما كان التعرّض له به حراماً في حياته، فإنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حيّ، على ما نطقت به الأخبار التي مرّ نموذج منها، فراجع[٢].

فهذه الطائفة من الأخبار تامّة الدلالة على حرمة خرق بدن الميت وتقطيع جسده وأعضائه.

الثاني: أن يقال: إن كلّاً من خرق الجسد وتقطيع الأعضاء تمثيل به، وهو حرام:

في صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: كان رسول الله صلّى الله عليه وآله اذا بعث سرية دعا بأميرها فأجلسه إلى جنبه وأجلس أصحابه بين يديه ثم قال: سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول الله صلّى الله عليه وآله، لا تغدروا، ولا تغلّوا، ولا تمثّلوا، ولا تقطعوا شجرة إلّا أن تضطرّوا إليها، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة... الحديث[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب١٩ من أبواب قصاص النفس الحديث ٣ و ١ ج١٩ ص٣٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ و ٢٥ من أبواب ديات الأعضاء ج١٩ ص٢٤٧ - ٢٥١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب جهاد العدوّ الحديث ٢ و ٣ ج١١ ص٤٣، الكافي: باب وصية رسول الله وأمير المؤمنين في السرايا ح٨ و ٩ ج٥ ص٢٩ و ٣٠.

وفي خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: إنّ النبي صلّى الله عليه وآله كان اذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله عزّوجلّ في خاصّة نفسه ثمّ في أصحابه عامّة، ثمّ يقول: أُغزُ بسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغدروا، ولا تغلّوا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليداً ولا متبتّلاً في شاهق... الحديث[1].

وفي وصية أمير المؤمنين عليه السَّلام للحسنين عليهما السَّلام لمّا ضربه ابن ملجم لعنة الله عليه: انظروا اذا أنا متّ من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة، ولا تمثّلوا بالرجل، فإني سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يقول: إيّاكم والمثلة ولو بالكلب العقور[2].

إلى غير ذلك من الأخبار[3].

فهذه الروايات التي فيها صحيحة السند تضمّنت النهي عن التمثيل بالكفّار الحربيّين، والنهي حجّة على الحرمة، فاذا حرم في الكافر لكان في المسلم أيضاً حراماً قطعاً، وليس التمثيل إلاّ قطع بعض الأعضاء كالاذن والأنف والرجل واليد، هذا.

إلاّ أنّ لقائل أن يمنع صدق التمثيل على مجرّد شقّ الجسد وخرقه أو قطع أعضاء البدن، بل الظاهر أنّ التمثيل هو ماكان من القطع بغاية التنكيل والتعذيب بحيث يصير عبرة لغيره.

في المصباح: «مثّلت بالتثقيل مثلاً ـ من بابي قتل وضرب ـ: إذا جدعته

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب جهاد العدوّ الحديث٢ و ٣ ج١١ ص٤٣، الكافي: باب وصية رسول الله وأمير المؤمنين في السرايا ح٨ و ٩ ج٥، ص٢٩ و ٣٠.

(٢) نهج البلاغة: قسم كتبه ورسائله عليه السَّلام، الرقم٤٧ ص٤٢٢ طبعة صبحي الصالح.

(٣) راجع وسائل الشيعة الباب ٣٤ من أبواب جهاد العدوّ الحديث٣ ج١٩ ص٧١، مستدرك الوسائل: الباب١٤و٣٢من أبواب جهاد العدوّ ج٢ ص٢٤٩و٢٥٨.

وظهر آثار فعلك عليه تنكيلاً، والتشديد مبالغة، والاسم المثلة، وزان غرفة، والمثلة -بفتح الميم وضمّ الثاء-: العقوبة».

وفيه: «جدعت الأنف جدعاً -من باب نفع-: قطعته، وكذا الاذن واليد والشفة».

وفيه أيضاً: «نكل منه ينكل -من باب قتل- ونكلته قبيحة: أصابه بنازلة ونكّل به بالتشديد. والاسم النكال».

وفي المنجد: «مثل بـِ مثلاً ومثلة -بالرجل: نكّل. -بالقتيل: جدعه وظهرت آثار فعله عليه تنكيلاً».

وفيه: «نكّل به: صنع به صنيعاً يحذّر غيره ويجعله عبرة له».

وعليه فشقّ الجسد أو قطع العضو إذا كان بغاية عقلائية -كما في ما نحن فيه- ليس مصداقاً لعنوان التمثيل، كما هو واضح.

الثالث: أن يقال: إنّ تشريح جسد الميت وأعضائه يستلزم تأخير دفنه، مع أنّ الدفن واجب، وتأخيره زمناً طويلاً غير جائز.

(أمّا وجوب الدفن) فلعلّه من الضروريات، ويدلّ عليه من الروايات.

موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: سألته عن السقط إذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن؟ قال: نعم، كلّ ذلك يجب عليه إذا استوى[1].

وصحيحة علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليهما السّلام عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به؟ قال: يغسّل ويكفّن ويصلّى عليه ويدفن[2] رواها المشايخ الثلاثة قدّست أسرارهم.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب غسل الميت الحديث١ ج٢ ص٦٩٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة الحديث ٦ و ٥ ج٢ ص٨١٥ و٨١٦.

ومثلها بعينها صحيحة خالد بن ماذ القلانسي[١] فإنه عليه السّلام عبّر عن وجوب الدفن بجملة اخبارية ظهورها في الوجوب ممّا لاينكر.

كما يدلّ عليه في خصوص قِطَع الميّت ما رواه إسحاق بن عمّار عن الصادق عن أبيه عليهما السّلام أنّ علياً عليه السّلام وجد قطعاً من ميّت فجمعت ثم صلّى عليها ثمّ دفنت[٢].

فإنّ نقل فعل أمير المؤمنين عليه السّلام في مقام بيان الحكم ظاهر في إرادة بيان أنّ قِطَع الميت بحكم الكلّ في وجوب دفنها، فتأمّل.

وفي مرسل البرقي عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: اذا وجد الرجل قتيلاً، فإن وجد له عضوٌ تامّ صلّى عليه ودفن، وإن لم يوجد له عضوٌ تامّ لم يصلّ عليه ودفن[٣].

وظهوره في وجوب دفن العضو تاماً وناقصاً واضح.

هذا بالنسبة إلى أصل وجوب الدفن.

(وأمّا عدم جواز تأخيره) فربما يستدلّ له بالأخبار الواردة في الحث على تعجيل تجهيز الميّت:

ففي خبر جابر بن يزيد الجعفي عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: يامعشر الناس لا ألفينّ (ألفينّ) رجلاً مات له ميّت ليلاً فانتظر به الصبح، ولا رجلاً مات له ميّت نهاراً فانتظر به الليل، لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها، عجّلوا بهم إلى مضاجعهم، يرحمكم الله؛ قال الناس: وأنت يارسول الله يرحمك الله[٤].

وفي خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله

---

(١) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب٣٨من أبواب صلاة الجنازة الحديث٢و٩ج٢ص٨١٥و٨١٦

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار الحديث ١ و ٥ و٦ ج٢ ص٦٧٥ و٦٧٦.

عليه وآله: اذا مات الميت أوّل النهار فلا يقيل إلّا في قبره[١].

وفي خبر عيص عن أبي عبدالله عن أبيه عليهما السّلام قال: إذا مات الميت فخذ في جهازه وعجّله[٢].

وهذه الأخبار قد حثّت بالتعجيل في جهاز الميّت، وظاهرها بنفسها وجوبه ولو حملت على التعجيل عرفاً لما كان ينبغي الريب في أنّ تأخير دفنه أيّاماً عديدة مناف له.

إلّا أن يقال إنّ سندها ضعيف بالإرسال والاشتمال على المجاهيل أو الضعاف.

مضافاً إلىٰ أنّه قد روى الصدوق مرسلاً في من لايحضره الفقيه فقال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: كرامة الميّت تعجيله[٣].

فهو يدلّ على أنّ التعجيل إنما استحبّ وأُمر به لمكان أنه كرامة للميت، فلا محالة يكون حدّ الوجوب ما ينافي كرامته ويكون إهانة له. وبعبارة أُخرى: إنّ تكريم المؤمن ليس بإطلاقه واجباً، وإنما اللازم أن لايهان ولا يستخف به، فالتعجيل لمّا كان تكريماً محضاً فهو مستحبّ غير واجب. نعم إذا أوجب التأخير إهانة به كان حراماً.

فضمّ هذه المرسلة ـ التي أسندها الصدوق إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله جزماً ولا يقصر سندها عن تلك الأخبار الأُخر ـ إليها يصير قرينة على أنّ التعجيل ما لم يؤدّ تركه إلى الاهانة مستحبّ ليس إلّا، فهي قرينة إرادة الاستحباب من هذه الأخبار، وإذا أدّى إلى الإهانة كان حراماً بلا شبهة، فإنّ حرمته ميتاً كحرمته وهو حيّ.

---

(١) و(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من ابواب الاحتضار الحديث ١ و٥ و٦ ج ٢ ص ٦٧٥ و٦٧٦

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار الحديث ٧ ج ٢ ص ٦٧٦.

فالحاصل: أنّ التعجيل بما هو تعجيل مندوب والمحرّم هو الإهانة، والله العالم.

فقد تحصّل أن المعتمد في القول بحرمة خرق جسد الميت وشقّه وتقطيع أعضائه هي الطائفة الاولى من الأدلّة، وأنّ هذه الحرمة إنما هي لمكان الاحترام المشروع له حال حياته، وأنّ حرمته ميتاً كحرمته وهو حيّ.

وبعد ذلك يقع الكلام في فروع:

الأوّل: إذا كان خرق الجسد لغرض أهمّ في الشريعة من حفظ هذه الحرمة للميت ـ كما إذا توقّف حفظ حياة حيّ عليه ـ فمقتضى قاعدة باب التزاحم جوازه حينئذٍ بل وجوبه.

وتدلّ عليه أيضاً صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أباالحسن موسى عليه السّلام عن المرأة تموت و ولدها في بطنها يتحرّك قال: يشقّ عن الولد[1] وظاهرها كما ترى وجوب الشقّ وإخراج الولد.

ومثلها مرسل ابن أبي عمير، وخبر علي بن أبي حمزة، وموثّقة محمّد بن مسلم[2]، وغيرها[3].

وفي خبر وهب بن وهب الذي رواه الكليني والشيخ قدّس سرّهما عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: اذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك فيتخوّف عليه فشقّ بطنها وأُخرج الولد. وقال في المرأة يموت ولدها في بطنها فيتخوف عليها قال: لابأس أن يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه إذا لم يرفق به النساء[4].

---

(١) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الاحتضار الحديث ٦ و ١ و ٤ و ٨ وغيرها ج٢ ص٦٧٤ و٦٧٣.

(٤) الكافي: كتاب الجنائز ج٣ ص٢٠٦ الحديث٢، التهذيب: ج١ ص٣٤٤ الحديث١٧٦، وسائل الشيعة: الباب٤٧ من الاحتضار ذيل الحديث٣ ج٢ ص٦٧٥.

وفي اللفظ اختلاف لايضرّ بالمعنى ونقلناه عن الكافي.

إلّا أنّ مورد الأخبار كما ترى موت الحامل دون الحمل وبالعكس. لكنّه أحد مصاديق باب التزاحم.

وعليه فلو توقّف كشف مرض يوجب الموت وعلاجه على شقّ بدن ميت مات عقيب الابتلاء به لكان شقّ جسده جائزاً لكي تتّضح حقيقة هذا المرض ويعالج غيره ممّن هو مبتلى به كما لايخفى.

الثاني: إذا أوصى انسان بأن يوضع جسده بيد الجوامع الطبية لكي يشقّ أو يقطع أعضاؤه ويستفيد منه طلبة الطبّ في ازدياد معلوماتهم الطبية وارتقائها فالظاهر جواز الوصية ووجوب العمل بها.

وذلك لما عرفت أنّ سرّ حرمة الشقّ أو التقطيع أنّ الشارع الأقدس راعى حقّ الميت وأوجب حرمته فجعلها كحرمته وهو حيّ، ومن الواضح أنّ للانسان في حال حياته أن يفعل ببدنه مايشاء اذا كان له مصلحة مرعية ولم يرد نهي عنه شرعاً.

والنهي إنما ورد عن قتل نفسه، وأمّا مادونه فلا دليل على حرمته، الّا مثل قوله عليه السَّلام: «لاضرر ولا ضرار» بناء على شموله للإضرار بنفسه أو غير ذلك، وقد حقّقنا في البحث عن مفهوم الضرر أنه لايصدق إذا كان في تحمّل النقص المالي أو البدني غاية عقلائية يتعوّضها بذلك النقص.

فكما أنّ له أن يفعل ببدنه مادون القتل في حياته فهكذا يجوز له أن يوصي به بالنسبة لما بعد وفاته، وذلك أنّ أدلّة الوصية يوصل حياته بما بعد موته ويوسّع دائرة اختياراته المشروعة لما بعد وفاته.

فمن مثل قول الامام أبي جعفر الباقر عليه السَّلام: الوصيّة حقّ وقد أوصى رسول الله صلّى الله عليه وآله فينبغي للمسلم أن يوصي[1] يفهم العرف أنّ ما

---

(١) وسائل الشيعة: كتاب الوصايا الباب١ الحديث١ ج١٣ ص٣٥١.

كان للانسان أن يفعله من التصرّفات والحقوق غير المشروطة بالمباشرة فله أن يوصي بأن يفعل بعد وفاته، فأدلّة الوصية تعميم لاختياراته وتوسعة لها الى ما بعد الممات.

إن قلت: إنّ شقّ جسد الميت وتقطيع أعضائه إهانة له وإذلال، وقد ورد النهي عن إذلال النفس في زمن الحياة، فلا محالة ليس له الوصية به بعد الوفاة، والدليل على حرمة الإذلال أخبار معتبرة مستفيضة:

ففي موثّقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: إنّ الله تبارك وتعالى فوّض الى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه[١].

وفي موثّقة سماعة قال: قال أبو عبدالله عليه السَّلام: إنّ الله عزّوجلّ فوّض إلى المؤمن أُموره كلّها ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه، أما تسمع لقول الله عزّوجلّ: ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين... الحديث[٢] إلى غير ذلك.

قلت: لا نسلّم أن يكون الشقّ والتقطيع المذكوران إذا كانا عن وصية منه وإذن إذلالاً. نعم لو فعل به شيء منهما قهراً عليه وظلماً ولم يمكنه الدفاع عن نفسه لكان صدق الإذلال والذلّة غير بعيد، وأمّا إذا كان عن إذن منه لما صدق عليه الإذلال، بل كان كرامة منه وسيادة، كما ينقل عن بعض علماء الطبّ وأساتذته.

الثالث: لا ريب في أنّ القدر المتيقّن في ما ذكرنا من حرمة الشقّ والتقطيع هو المسلم، وأمّا الكفّار ففي تحرير الوسيلة لسيّدنا الاستاذ الامام الخميني قدّس سرّه الشريف: لايجوز تشريح الميت المسلم، فلو فعل ذلك ففي قطع رأسه وجوارحه دية ذكرناها في الديات، وأمّا غير المسلم فيجوز ذمّياً كان أو غيره،

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأمر والنهي الحديث ٣ و ٢ و... ج١١ ص٤٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب الأمر والنهي الديث٢ و ٣ و... ج١١ ص٤٢٤.

ولا دية ولا إثم فيه[1].

وفي مستحدثات المسائل من منهاج الصالحين للسيّد العلامة الخوئي دام ظلّه: مسألة٣٦: لا يجوز تشريح بدن الميت المسلم، فلو فعل لزمته الدية على تفصيل ذكرناه في كتاب الديات. مسألة٣٧: يجوز تشريح بدن الميت الكافر بأقسامه، وكذا إذا كان إسلامه مشكوكاً فيه، بلا فرق في ذلك بين البلاد الاسلامية وغيرها[2].

إلّا أنّ لقائل أن يقول: إنّ المستفاد من الأدلّة أنّ لكفّار أهل الذمّة حرمة ماداموا على شرائط الذمّة، والأخبار الدالّة على احترام الميت مطلقة تعمّ المسلم والكافر، ولازمها عدم جواز فعل الشقّ والتقطيع بالنسبة لميت الذمّي من الكفّار أيضاً:

أمّا ما يدلّ على أنّ لأهل الذمّة حرمة فطائفتان:

(إحداهما) ما تدلّ على رفع اليد عنهم والكفّ عن قتالهم إذا قبلوا الجزية وأعطوها:

فقد قال الله عزّوجلّ: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ماحرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ من الذين أُوتوا الكتاب حتّى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»[3].

فالآية كالصريح في أنّ القتال ينتهي إذا أعطوا الجزية، فتكفّ اليد عنهم حينئذٍ وظاهره أنهم بعد ذلك كسائر الناس المسلمين لايتعرّض لهم بشيء، وهو عبارة أُخرى عن ثبوت الحرمة لهم كغيرهم من الناس.

---

(١) تحرير الوسيلة: ج٢ ص ٥٦١ طبع مؤسّسة النشر الإسلامي.

(٢) منهاج الصالحين: ج١ ص ٤٢٦ الطبعة ٢٨.

(٣) التوبة: ٢٩.

وفي خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: إنّ النبي صلّى الله عليه وآله كان إذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله عزّوجلّ في خاصّة نفسه، ثمّ في أصحابه عامّة، ثم يقول:... وإذا لقيتم عدوّاً للمسلمين فادعوهم إلى إحدى ثلاث، فإن هم أجابوكم إليها فاقبلوا منهم وكفّوا عنهم -إلى أن قال بعد الأمر بالدعوة الى الإسلام والهجرة-: فإن أبوا هاتين فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، فإن أعطوا الجزية فاقبل منهم وكفّ عنهم... الحديث[١].

وكيفية الاستدلال به يعلم ممّا ذكرناه في الآية.

وفي خبر حفص بن غياث (في حديث) أنه سأل أبا عبدالله عليه السَّلام عن النساء كيف سقطت الجزية عنهنّ ورفعت عنهنّ؟ قال: فقال: لأنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء والولدان في دارالحرب إلّا أن يقاتلن، فإن قاتلن «قاتلت ـ خ ل» أيضاً فامسك عنها ما أمكنك ولم تخف خللاً، فلمّا نهى عن قتلهنّ في دارالحرب كان ذلك في دارالاسلام أولى، ولو امتنعت أن تؤدّي الجزية لم يمكن قتلها، فلمّا لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها، ولو امتنع الرجال أن يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلّت دماؤهم وقتلهم، لأنّ قتل الرجال مباح في دارالشرك. وكذلك المقعد من أهل الذمّة والأعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية[٢].

فالخبر قد دلّ على حرمة دماء الطوائف المذكورة من أهل الذمّة مطلقاً، وعلى حرمة دماء غيرهم من الرجال اذا لم ينقضوا عهد الذمّة، وحرمة دمائهم عبارة أُخرى عن أنّهم محترمون، وأنّ لهم حرمة في لواء الاسلام، ومع هذه

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب جهاد العدوّ الحديث٣ ج١١ ص٤٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب جهاد العدوّ الحديث١ ج١١ ص٤٧.

الحرمة فلا يشكّ أحد في أنّه لايجوز لأحد من المسلمين التعرّض لهم حتى بمثل الإيذاء فضلاً عن الجرح أو القتل.

ومن هذا ما ورد في مرسل محمَّد بن أبي حمزة أنه مرّ شيخ مكفوف كبير يسأل فقال أمير المؤمنين عليه السَّلام: ماهذا؟ قالوا يا أمير المؤمنين نصرانيّ، فقال أمير المؤمنين عليه السَّلام: استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه؟! أنفقوا عليه من بيت المال[١].

وفي صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السَّلام: ماحدّ الجزية على أهل الكتاب؟ وهل عليهم في ذلك شيء موظّف لا ينبغي أن يجوز إلى غيره؟ فقال: ذلك إلى الامام، يأخذ من كلّ انسان منهم ماشاء على قدر ماله وما يطيق، إنّما هم قوم فدوا أنفسهم من أن يستعبدوا أو يقتلوا، فالجزية تؤخذ منهم على قدر مايطيقون، له أن يأخذهم به حتى يسلموا... الحديث[٢].

وفي صحيحة محمَّد بن مسلم قال: سألته عن أهل الذمّة ماذا عليهم ممّا يحقنون به دماءهم وأموالهم؟ قال: الخراج، وإن أُخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على أرضهم، وإن أُخذ من أرضهم فلا سبيل على رؤوسهم[٣].

فهاتان الصحيحتان وإن تعرّضتا لحكم حقن دمائهم وأموالهم بالصراحة إلّا أنّ المفهوم منهما عرفاً كما في غيرهما ممّا قد مرّ أنّ لأهل الكتاب بعد أداء الجزية حقّ الحياة في دارالاسلام، كما لأهل الاسلام، فلا يجوز لأحد من المسلمين التعرّض لهم بايذاء ولا ضرب ولا جرح.

فهذه الطائفة الأُولى من الأدلّة ممّا قد دلّ بالوضوح على ثبوت الحرمة لأهل الذمة من أهل الكتاب.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب جهاد العدوّ الحديث١ ج١١ ص٤٩.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب٦٨من أبواب جهاد العدوّالحديث١و٣ج١١ص١١٣و١١٤.

(الطائفة الثانية) ما تدلّ على حرمة قتلهم وإيراد الجناية عليهم وتعلّق الدية بل القصاص على الجناية عليهم.

فمنها: موثّقة سماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السّلام عن مسلم قتل ذمياً فقال: هذا شيء شديد لايحتمله الناس، فليعط أهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل أهل السواد وعن قتل الذمّي، ثمّ قال: لو أنّ مسلماً غضب على ذمّي فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدّي إلى أهله ثمانمائة درهم إذاً يكثر القتل في الذمّيين، ومن قتل ذمّياً ظلماً فإنّه ليحرم على المسلم أن يقتل ذمّياً حراماً ما آمن بالجزية وأدّاها ولم يجحدها[١].

ودلالتها على حرمة قتل الذمّي مادام يؤدّي الجزية ويعمل بمقتضى عقد الذمّة واضحة، بل إنّ دلالتها على تعلّق الدية بقتله ظلماً أيضاً واضحة، وتدلّ أيضاً على أنّ دية الذمّي إذا كان قتله عمداً وظلماً مثل دية المسلم، ولا محالة تختصّ دية الثمانمائة بشبه العمد والخطأ.

إلّا أنّ الأصحاب لم يعملوا بهذا الحكم الأخير، وهو موافق لقول جمع من العامّة[٢] فيحمل على التقية بعد تعارضها لغيرها من أخبار كثيرة عليها العمل.

لكنه لا ينافي حجيّتها في سائر ما تضمّنته كما لايخفى، فتدلّ على حرمة قتل الذمّي وعلى وجوب أداء ديته إلى أهله، والدية لا محالة إذعانٌ بحرمة المقتول.

ومنها: أخبار كثيرة تدلّ على أن دية الذمّي ثمانمائة درهم.

ففي صحيحة ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: دية اليهوديّ والنصرانيّ والمجوسيّ ثمانمائة درهم[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب ديات النفس الحديث١ ج١٩ ص١٦٣.

(٢) راجع الخلاف: المسألة ٧٧ من كتاب الديات ج٣ ص١٣٥ (طبع اسماعيليان).

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب ديات النفس الحديث٢ ج١٩ ص١٦٠.

فإنّ جعل الدية كما عرفت إذعانٌ بحرمة المقتول.

ومنها: ما تدلّ على أن دية أعضاء الذمّي يقدّر بنسبة دية هذا العضو إلى كلّ الدية كما في المسلم.

ففي رواية صحيحة إلى محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: لايقاد مسلم بذمّي في القتل ولا في الجراحات، ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمّي على قدر دية الذمّي ثمانمائة درهم(١).

ومن هذه الأخبار صحيحة بريد العجلي قال: سألت أبا عبدالله عليه السَّلام عن رجل مسلم فقأ عين نصرانيّ فقال: إنّ دية عين النصرانيّ أربعمائة درهم(٢).

والأربعمائة نصف كل ديته، وهي بهذه النسبة في المسلم أيضاً.

ومنها: خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السَّلام أنه قضى في جنين اليهودية والنصرانية والمجوسية عشر دية أُمّه(٣).

وقد ورد في جنين المسلمة أنه مائة دينار(٤) وهي عشر ألف دينار دية المسلم.

ومن أخبار الباب موثّقة إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبدالله عليه السَّلام عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل عليهم وعلى من قتلهم شيء إذا غشّوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم؟ قال: لا، الّا أن يكون متعوّداً لقتلهم. قال: وسألته عن المسلم هل يقتل بأهل الذمّة وأهل الكتاب اذا قتلهم؟ قال:

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب قصاص النفس الحديث٥ ج١٩ ص٨٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب ديات النفس الحديث٤ ج١٩ ص١٦١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب ديات النفس الحديث٣ ج١٩ ص١٦٦.

(٤) راجع الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء من وسائل الشيعة الحديث١ ج١٩ ص٢٣٧.

لا، إلّا أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم فيقتل وهو صاغر[١].

فمفهوم صدر الموثّقة عدم جواز قتلهم اذا لم يغشّوا المسلمين ولم يظهروا عداوة لهم، وصريح ذيلها أنّ المسلم يقتل قصاصاً إذا اعتاد قتلهم، والموثّقة معمول بها، وفيها دلالة واضحة على ثبوت الحرمة لأهل الذمّة وأهل الكتاب.

ونحوها غيرها فراجع أبواب القصاص والديات.

فهاتان الطائفتان دلّتا على ثبوت الحرمة لأهل الذمة وأهل الكتاب وإن لم تكن هذه الحرمة على حدّ حرمة المسلمين. فاذا انضمّتا الى الأخبار المعتبرة الدالّة على أنّ حرمة الميّت كحرمة الحيّ استفيد منها حرمة التعرّض لميت أهل الذمّة، كما يحرم التعرّض للأحياء منهم.

ودعوى انصراف هذه الأخبار الى ميت المسلم ممنوعة لعدم الشاهد عليها، فانظر إلى صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السَّلام في رجل قطع رأس الميت، قال: عليه الدية لأنّ حرمته ميتاً كحرمته وهو حيّ[٢] فبأيّ دليل وشاهد يدّعى انصرافه، فقد سئل عن قطع رأس الميت، والسؤال عامّ لكلّ ميت، وكون الميت المسلم في معرض ابتلاء أكثر لا يوجب انصرافاً لا سيّما في موضوع سؤال نادر، وأجاب عليه السَّلام بأنه عليه الدية، ودية كلّ أحد بحسبه، وعلّله بأنّ حرمته ميتاً كحرمته حيّاً، وهو أيضاً تعليل عامّ ينصرف في كلّ مورد إلى ما يناسبه.

إن قلت: قد روى عمّار بن موسى بسند معتبر عن أبي عبدالله عليه السَّلام أنه سئل عن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت؟ قال: لا يغسله مسلم ولا كرامة، ولا يدفنه، ولا يقوم على قبره، وإن كان أباه[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب قصاص النفس الحديث١ ج١٩ ص٧٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث٤ ج١٩ ص٢٤٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب غسل الميّت الحديث١ ج٢ ص٧٠٣.

فقد دلّ على عدم رجحان تجهيز النصراني الذي من أهل الذمّة، وزاد عليه بقوله «ولا كرامة» الدالّ على نفي الاحترام عن ميّتهم، فهذا الموثّق كالمخصّص لعموم مثل صحيحة عبدالله بن سنان إذا سلّمنا عدم انصرافها.

قلت: إنّ حقّ التجهيز للميت حقّ يثبت لخصوص الميت، وليس حقاً ثابتاً للحي حتى يثبت بمثل صحيحة ابن سنان للميت، فليس في مجرّد نفي رجحانه دليل على تخصيص عموم الصحيحة.

وأمّا قوله: «لا كرامة» فالظاهر أنّ المراد به أنّ السيادة والكرم الجبلّي للمسلم لا ينبغي أن يجرّه إلى القيام بتجهيز الكافر، فهو نظير قوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة»[1] وليس ظاهراً في نفي الحرمة عن الميت الذمّي.

فالمتحصّل أنّ مقتضى الأخبار الواردة في الأبواب المتفرّقة ثبوت الحرمة لميت الكفّار من أهل الذمّة كما قد ثبتت حرمة الأحياء منهم، فلا يستقيم ما أفتى به السيّدان العلمان، هذا.

فهذا غاية ما أمكننا من بيان ثبوت الاحترام للميت من أهل الذمّة.

وبعد ذلك كلّه فلا يبعد أن يقال: إنّ غاية المستفاد من الطائفتين المذكورتين أنّ لأهل الذمّة الذين يعيشون تحت لواء الاسلام ملتزمين بشرائط الذمّة هذه الأحكام وتلك الحقوق، وأمّا أنّ مبدأ هذه الحقوق ومنشأها هي حرمة أهل الذمّة أم أنّ منشأها حرمة ذمّة الإسلام؟ فلا دلالة لهما عليه.

بل إنّ من كان بنفسه محكوماً بأن يقاتل ويقتل فلا حرمة له في نفسه، إلّا أنّ الدولة الاسلامية لمّا أذنت لهم بأن يلتزموا بشرائط خاصّة ويعيشوا في البلاد الاسلامية فنفس هذا الاذن المبنيّ على رعاية مصالح عالية أوجب أن يعامل

---

(١) النور: ٢.

معهم تلك المعاملة، فالحرمة حرمة ذمّة الاسلام، وهي تجري في كلّ مورد أعطى الاسلام وأولياء أُمور المسلمين أمناً وذمّة لأحد، حتى ولو كان كافراً حربياً مشركاً.

فانظر إلى قوله تعالى: «فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلّ مَرصَد»[١] فمع هذه الشدّة والتأكيد على قتلهم والقيام بصدده وعدم أيّ قصور فيه، فمع جميع ذلك، قال تبارك وتعالى في الآية التالية له: «وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثمّ أبلغه مأمنه»[٢] فأمره بأن يؤمن المستأمن ويؤجر المستأجر،وهوكافر مشرك واجب القتل ،فيعطى له الأمان إلى أن يبلغ مأمنه ومأواه.

ومن الواضح أنه مادام في هذا الأمن الاسلامي فلا يجوز لأحد أن يتعرّض له بإيذاء، فضلاً عن جرح أو قتل، ولا يبعد أن يقدّر دية على من أصابه بما يوجبها إلّا أنّ كلّ ذلك ليس لأجل أنّ للمشرك حرمة في الاسلام، بل إنّما هو لأجل أنه أُعطي الأمان، فهذا كلّه حرمة للاسلام، وتكريم لأمان الاسلام.

وحينئذٍ فأهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس الذين يعيشون في ظلّ دولة الاسلام وتحت لوائها ليس لأنفسهم بأنفسهم حرمة، ولهم الحرمة بما أنّهم في ذمّة الإسلام وحماه، وإلّا فهم مكلّفون بإعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون، فقد كتب عليهم الصغار رحمة لهم لكي يجدوا ذلاً فيدخلوا في عزّ الاسلام.

وممّا يدل على أن لا حرمة للكفّار ما ورد عنهم عليهم السَّلام مستفيضاً في مقام بيان مشاركة الايمان للاسلام من قولهم عليهم السَّلام: «الاسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء»[٣]. فالاسلام هو الموجب لحقن الدم، فالكافر

(١) و(٢) التوبة: ٥ و٦.

(٣) الكافي: باب أنّ الايمان يشرك الاسلام ولا عكس الحديث٣ ج٢ ص٢٥، وراجع الباب الذي قبله.

ليس ـ بما هو كافر ـ محقون الدم، فضلاً عن أن يكون له حرمة أزيد منه.

وعليه فلا مجال للاستدلال لاحترامهم بمثل قولهم عليهم السَّلام في رجل قطع رأس الميّت قال: عليه الدية لأنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حيّ[١].

فإنه يدلّ على انجرار الحرمة الثابتة للميت حال حياته الى مابعد وفاته، ولا محالة يختصّ مورده بمن كان له في حال الحياة حرمة. وأمّا من لم تثبت له حرمة حال الحياة فقهراً ليس مشمولاً للعموم المذكور.

بل أنت تعلم أن الشكّ في أنّ الحرمة الواردة في أهل الذمّة هي حرمة الاسلام أو حرمة لهم كي يكون قبول شرائط الذمّة كحيثية تعليلية لثبوت هذه الاحترامات لأهل الذمّة أشخاصهم، فمجرّد الشكّ كاف في عدم إمكان الاستدلال بهذه الروايات على ثبوت الحرمة لهم، فإنّه من قبيل الاستدلال بالعام في شبهته المصداقية.

هذا كلّه في أهل الذمّة من أهل الكتاب.

وأمّا الحربيون منهم وسائر انواع الكفّار الذين لايصحّ عقد الذمّة معهم فعدم ثبوت الحرمة لميتهم واضح.

كما أنّه ممّا ذكرنا يظهر حال المستأمنين الذين اعطتهم الحكومة الاسلامية الأمان في البلاد الاسلامية، فإنّ حرمة أشخاصهم بأنفسهم غير ثابتة، وإنما الحرمة لأمان الاسلام الذي أعطاهم وليّ المسلمين، ولا يقتضي أزيد من المماشاة معهم حال حياتهم، وأمّا بعدما ماتوا فلا دليل على رعاية حرمة لهم ولأجسادهم.

فتحصّل أن الكفّار مطلقاً لا دليل على حرمة تشريح أجسادهم وخرقها، للأهداف الطبية وغيرها.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث٤ و٦ ج١٩ ص٢٤٨ و٢٤٩.

نعم لو وقع عقد خاصّ بين وليّ أمر المسلمين وزعماء الكفر على أن لايتعرّضوا لأجساد الموتى من الكفّار فهذا العقد عقد محترم يجب الوفاء به بحكم عموم قوله تعالى «أوفوا بالعقود»[1] كما لايخفى.

الرابع: اذا اندرست القبور وخربت أو أُخربت وظهر منها عظام موتى المسلمين فهل يجوز الانتفاع بها في التعليم؟

المحكي في بعض الاستفتاءات عن بعض أجلّة العصر دام ظلّه جوازه، ولعلّه لانصراف أدلّة إثبات الحرمة للميت عن مثلها.

لكن لقائل أن يمنع الانصراف ويستند الى عموم قولهم عليهم السّلام «إنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حيّ» فما دام كان العظم على هيئته يعدّ عضواً من أعضاء هذا المسلم، فالتعرّض له إهانة لصاحبه، ووجوب احترامه يقتضي عدم التعرض له.

كما أنّ إطلاق أدلّة وجوب دفن الأعضاء والعظام يدلّ على وجوب دفنها، ودفن الميت كما عرفت مرحلة من تكريمه قد أوجبها الشارع.

وربّما يؤيّد دعوى الإطلاق ما ورد في الأخبار من وجوب دفن شعر الميت وظفره وأمثالها إذا بانت منه.

ففي الصحيح المروي عن الكافي والتهذيب عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: لايمسّ من الميت شعر ولا ظفر، وإن سقط منه شيء فاجعله في كفنه[2].

فايجاب دفن هذه الأشياء الحقيرة معه دليل على عظم الحرمة الواجبة الرعاية فيه، وعلى عدم انصراف العمومات والمطلقات عن مثل العظام، والله العالم.

---

(١) المائدة: ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميت الحديث١ ج٢ ص٦٩٤.

الخامس: هل الجنين الميت بحكم من مات من الأحياء فلا يجوز شقّ جسده ولا تقطيع أعضائه بل ولا حفظه في قارورة محشوة بالكحول وعدم دفنه؟

لايبعد أن يقال: إنّ كلّ ما منعه الشرع بالنسبة للانسان وهو حيّ ولو كان في أدنى مراتب الحياة فهو رعاية حقّ له وتكريم له، فاذا حرّم الشارع الأقدس شرب دواء يوجب إسقاط النطفة فهو تكريم للنطفة وللانسان في هذه المرحلة من الحياة.

ففي صحيحة رفاعة بن موسى النخاس: قلت لأبي عبدالله عليه السَّلام: أشتري الجارية فربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقى دواء لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لي ذلك وأنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال لي: لا تفعل ذلك، فقلت له: إنه إنما ارتفع طمثها منها شهراً، ولو كان ذلك من حبل إنما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل، فقال لي: إنّ النطفة اذا وقعت في الرحم تصير الى علقة ثمّ الى مضغة ثمّ الى ماشاء الله، وإنّ النطفة اذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء، فلا تسقها دواء اذا ارتفع طمثها شهراً، وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه(١).

فتراه عليه السَّلام قد منع من شرب الدواء لمن احتملت الحمل، وليس ذلك إلّا رعاية لحقّ من يتكون من هذه النطفة، فللانسان حقّ يجب رعايته من ابتداء انعقاد نطفته.

فالنطفة المنعقدة من الانسان محترمة لايجوز الاقدام على عمل يمنع رشدها وبلوغها الى مرتبة الانسانية الكاملة، فلو فرض أنّ عملاً لايوجب القضاء عليها بالمرّة إلّا أنه يوجب ورود نقص عليها في العضو الذي يخلق لها لما كان ريب في أنّ المستفاد من مثل الحديث عدم جواز الإقدام عليه، لأنّ لها حقاً واجب الرعاية.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الحيض الحديث١ ج٢ ص٥٨٢.

وحينئذٍ فإذا سقط الجنين فالتعرّض له وأخذ بعض أجزائه أو أعضائه تعرّض لما كان حيّه ذا حرمة في الشريعة، وقد قالوا عليهم السَّلام «إنّ حرمته ميتاً كحرمته وهو حيّ».

مضافاً إلى ما ورد في وجوب دفنه في موثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: سألته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن؟ قال: نعم كلّ ذلك يجب عليه إذا استوى[1].

فالمستفاد من السؤال هو السؤال عن استوائه في الأحكام المذكورة للأحياء، والمستفاد من الجواب إثبات ذلك، فلا يجوز حفظ الجنين في القارورة وتأخير دفنه بما لا يجوز في الأموات.

وبالجملة: فالدليل على عدم الجواز هو إطلاق قولهم عليهم السَّلام: «إنّ حرمته ميتاً كحرمته وهو حيّ» مضافاً إلى ما تدلّ عليه هذه الأخبار الخاصّة من مسألة وجوب دفنه كما في غيره من الأموات. ودلالة الإطلاق على حكم الجنين المستوي غير بعيدة، وعلى غيره بعهدة مدّعيها، فتدبّر.

السادس: هل يجوز شقّ الجسد لكشف الجرم؟ كما لو قتل إنسان برصاص سلاح أحد من الشخصين مختلفي السلاح وبقي الرصاص في جسد المقتول، فلو شقّ جسده واخرجت الرصاصة لَعُلم القاتل.

لا يبعد أن يقال: تارة يعلم أنه لو شقّ الجسد لانكشف الجرم واتّضح الواقع كما في المثال، وأُخرى يحتمل ذلك.

أما الأُولى فحيث إنّ انكشاف الواقع موجب لنيل أولياء الدم الى حقّ قصاص قاتل مورّثهم، فاذا طلبوه وكان للحاكم ذاك الطريق فرعاية حقّهم هذا مزاحمة لرعاية حرمة الميت، إن لم نقل إنّ قتل قاتله أيضاً رعاية حرمة أُخرى

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب غسل الميت الحديث١ ج٢ ص٦٩٥.

له فلا أقلّ من أنّ الحقّين هنا متزاحمان، فلو لم يثبت أقوائية ملاك حرمة الشق واحتمل تساويهما لجاز الإقدام إلى شقّه، فضلاً عمّا لو علم أقوائية ملاك حقّ أولياء الدم.

وأمّا الصورة الثانية فالظاهر أنه لايجوز ارتكاب حرام مسلّم لمجرّد احتمال إحياء حق، فتدبّر.

السابع: هل يجوز شقّ الجسد لملاحظة حال الحمل الذي مات مع أُمّه في بطنها حتى يكشف ذكوريته وأُنوثيته فيعلم مقدار الدية الواجبة بقتله؟

ربما يقال باتحاد مدرك هذا الفرع لما سبقه.

إلّا أنّ الظاهر خلافه، فإنّه قد وردت أخبار معتبرة بأنّ ديته ثلاثة أرباع دية الذكر.

ففي الصحيحة المروية عن كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «... وإن قتلت امرأة وهي حبلى متمّ فلم يسقط ولدها، ولم يعلم أذكر هو أو أُنثى، ولم يعلم أبعدها مات أم قبلها، فديته نصفين: نصف دية الذكر ونصف دية الأُنثى، ودية المرأة كاملة بعد ذلك...»[1].

فهذه الصحيحة قد حكمت بثبوت نصف الديتين له، وإطلاقها يعمّ ما إذا سأل أولياء دمه مقدار حقهم لا أزيد ولا أنقص، أو طلب القاتل تعين مقدار الدية بلا زيادة أو نقصان، وقد كان خرق الجسد وملاحظة ذكورة الحمل وأُنوثته في ذلك الزمان ممكناً، كما حكموا به لإخراج الحمل حيّاً.

فتعيين نصف الديتين في ديته إذا انضمّ الى أدلّة حرمة الخرق يستفاد منها ثبوت الحرمة هاهنا، كما لا يخفى.

الثامن: ما مرّ من جواز الشقّ أو التقطيع اذا أوصى به الميت إنما هو في غير

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء الحديث١ ج١٩ ص٢٣٧.

العورتين، وفي غير تشريح بدن الرجل للمرأة وعكسه، وإلّا فالأدلّة الدالّة على حرمة النظر تدلّ على حرمته هنا أيضاً، وإذن الميت فيه بالوصية لا يوجب تغييراً في حكم الله تعالى وحقّه، كما كان كذلك في زمن حياته أيضاً.

ومنه تعرف حكم أجساد الكفّار في هذه المسألة فكلّ ما لم يجز النظر إليه من أبدانهم لا يجوّزه كون النظر لغاية تعلّم الطبّ، اللّهمّ إلّا أن يبلغ حدّ الضرورة والاضطرار المسوّغ للحرام، كما في غيره من الموارد.

التاسع: كلّ ما كان يجوز الإقدام عليه بعد وصية الميت به وإذنه فيه جاز الإقدام عليه بإذن وليّ أمر المسلمين، ضرورة أنه حيث كان وليّهم، فاذا راعى مصلحة الأُمة ورأى أنّ التشريح يوجب تقدّماً في علم الطبّ في البلاد الاسلامية وبالمآل يوجب سيادة الأُمّة.

فإذا أذن فيه فكان إذنه قائماً مقام إذن صاحب الجسد بمثل الوصية، فإنه مقتضى الولاية.

إذ لا نعقل من الولاية إلّا أنّ إليه نظم أُمورهم، وأنه وليّهم القيّم عليهم. ومن الواضح أنّ الوليّ والقيّم اذا رأى مصلحة من ولّي عليهم في الإقدام على عمل فأذن فيه فلا معنى لأن لا يجوز عزمه، وإلّا لما كان وليّاً، فإنّه لا معنى لأن يكون عدم رضا المولّى عليه مانعاً عن نفوذ إذن الولي، فإنّه مساوق لانكار الولاية.

نعم وليّ المسلمين يكون وليّاً على الأُمّة ليس له إلّا رعاية مصلحة الأُمّة ولا يتصرّف في ما كان مصلحة للأشخاص فقط، وتمام الكلام وتفصيل المقال موكول إلى مجال واسع.

العاشر: هل الإقدام على شقّ جسد الميت وتقطيع أعضائه لغرض التعاليم الطبية يوجب الدية أو الأرش؟

لا ينبغي الريب في أنّه إذا كان العمل غير جائز فهو مشمول لأدلّة ايجاب

الدية، وإنما يقع الكلام في موارد جوازه، وهي تتصوّر في صور ثلاث:

(الأُولى) أن يكون مبنى الجواز وصية الميت به، فقد عرفت أنّها توجب جواز الإقدام عليه.

لكنّ الوصية ربما تكون بمجرّد الانتفاع بجسده في تلك التعاليم من دون وصية بكونه مجّاناً أو مع التصريح بعدم المجّانية. وحينئذٍ فأدلة الديات والأرش محكّمة، ضرورة أنّ الدية والأرش بمنزلة التقويم للجرح أو القطع الوارد على البدن، وكما أنّ الاذن في التصرّف في الأموال لاينافي أن يكون المتصرّف ضامناً للمال، فهكذا هنا، فالوصية موجبة لجواز العمل، وأدلّة الديات موجبة للدية أو الأرش.

وأمّا إذا كانت الوصية بأن يجعل الجسد بيد المجامع العلمية مجّاناً فالظاهر سقوط الدية والأرش، وذلك لما عرفت أنّ الدية والأرش عوض عن الجرح والقطع الواردين على الميت، والوصية إدامة للحقّ الثابت للانسان في زمن حياته إلى مابعد وفاته. ومن المعلوم أنّ كلّ أحد أولى بنفسه من غيره، فإذا أذن -بالوصية- في التصرّف المجّاني في جسده فقد أسقط العوض المقرّر له، ولا محالة لا تثبت دية حتى يتعلّق بها حقّ ورثته.

فلا يقال إنّ الدية متعلّق حقّ الوارث وليس له أن يتصرّف فيها.

فإنّه إنّما كان لهذا المقال مجال إذا ثبتت دية وأراد الشخص أن يوصي بديته المأخوذة، وأمّا إذا أوصى بالمجّانية فقد سدّ باب تعلّق الدية وحصولها، كما لايخفى.

(الثانية) أن يكون منشأ الجواز التزاحم والابتلاء بواجب أهمّ كتوقف حفظ حياة الأحياء عليه، فمن الواضح أنّ الاضطرار إنما يرفع المنع التكليفي ولا ينافيه تعلّق الدية التي قد عرفت أنّها عوض مالي عن الجرح أو القطع الوارد عليه.

(الثالثة) أن يكون مبناه إذن وليّ أمر المسلمين. ومن المعلوم أنّ مصلحة الأُمّة إذا اقتضت مجرّد الإقدام على الشقّ والتقطيع ـ كما هو الظاهر ـ فالدية أو الأَرش باق على حاله، وأمّا اذا اقتضت المجّانية أيضاً فإذنه إذن الوليّ الذي لامجال معه للمولّى عليه أصلاً.

وقد يقال: إنّ الديات إنّما هي أعواض عن الجنايات العمدية، ولذلك فقد ورد في ذيل خبر الحسين بن خالد عن أبي الحسن عليه السَّلام: قلت: فإن أراد رجل أن يحفر له ليغسله في الحفرة، فسدر الرجل ممّا يحفر فدير به فمالت مسحاته في يده فأصاب بطنه فشقّه فما عليه؟ فقال: إذا كان هكذا فهو خطأ، وكفّارته عتق رقبة أو صيام شهرين (متتابعين ـ خ) أو صدقة على ستّين مسكيناً، مدّ لكلّ مسكين بمدّ النبيّ صلّى الله عليه وآله[1].

فدلّ على أنّ شقّ بطن الميت إذا كان خطأً فليس فيه سوى الكفّارة، فتعلّق الدية دائر مدار الحرمة، وإذا كان الشقّ جائزاً لكونه خطأً كما في مورد الحديث، أو لغير ذلك كما في الصور المذكورة، فلا يتعلّق به دية أصلاً.

أقول: إنّ الدية كما عرفت عوض مالي تثبت شرعاً في موارد العمد والخطأ، كما هو بيّن، وإطلاق قوله عليه السَّلام في من قطع رأس الميت: «عليه الدية» يقتضي ثبوتها في جميع الموارد.

وأما خبر الحسين بن خالد فهو ضعيف السند أوّلاً.

وأعرض الأصحاب عنه كما في الجواهر ثانياً.

ولا يدلّ على سقوط الدية عن مورد الخطأ ثالثاً، فإنّ لقائل أن يقول: إنّ قوله عليه السَّلام: «إذا كان هكذا فهو خطأ» يدلّ على أنه حينئذٍ محكوم بحكم الخطأ يتعلّق به الدية وتكون على العاقلة، وقوله عليه السَّلام بعده: «وكفّارته...

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث٢ ج١٩ ص٢٤٧.

الخ») إيجاب الكفّارة زائدة على الدية المقررة، كما لايخفى، والله العالم.

هذا ما وفقني الله من الكلام على المباحث المتعلّقة بشقّ بدن الميت وتقطيع أعضائه، والحمد لله ربّ العالمين.

كلمة

في
الترقيع

كلمة في الترقيع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

مقتضى القواعد جواز نقل الدم أو بعض الأعضاء إجمالاً من بدن انسان حيّ للانتفاع به في بدن انسان آخر بتزريق أو ترقيع، وذلك أنّه أمر ذو مصلحة عقلائية، ولم يقم دليل على المنع عنه شرعاً، ومقتضى أصالة الحلّ والبراءة جواز مثله، وهو في مثل نقل الدم اذا لم يوجب أيّ ضرر في المنقول منه ممّا لا ينبغي الكلام فيه، وأمّا في الأعضاء الأُخر أو فيه إذا لزم منه ضرر **مافهومحلّ كلام.**

فإنّه قد يتوهم حينئذٍ عدم الجواز لأحد الأمرين:

احدهما: أنّه إضرار بالبدن، وهو حرام. والثاني: أنّه تبتيك وتغيير لخلق الله وهو من عمل الشيطان.

أمّا الاضرار بالبدن: فإنه وإن كان يقال: إن كبرى حرمة الإضرار بالنفس ممّا لا ينبغي الريب فيه،وتحقق صغراها في ترقيع الاعضاء أيضاً ممّا لاشبهة تعتريه.

إلّا أنّ الحقّ أنّه مخدوش صغرى وكبرى.

(أمّا الكبرى) **فلأن مايمكن الاستدلال به لها وجوه غير تامّة:**

منها: قوله صلّى الله عليه وآله في موثّق زرارة في قصّة سمرة بن جندب: «فإنّه لاضرر ولا ضرار»[١].

وتقريب دلالته أنّ الضرر اسم جنس يراد منه نفس النقص المالي أو البدني مثلاً ويرادفه بالفارسية لفظة «زيان» ونفي جنس الضرر في لسان النبيّ الأعظم الصادع بالشرع يكون ظاهراً في أنّه منفيّ من رأس في محيط حكومة القانون الإسلامي، وانتفاء جنسه إنّما يكون بأن لا يكلّف المكلّفين عملاً ينشأ منه الضرر، وأن لا يجوّز لأحد الإقدام على إيراد الضرر والّا وقع الضرر في دائرة الحكومة، وهو مناف للنفي المذكور. ثمّ حيث إنّه مطلق يعمّ إيراد الضرر على بدن الضار أيضاً فيدل على حرمة اضرار الانسان ببدن نفسه.

كما أنّ الضرار مصدر بمعنى إيراد الضرر، وإدخال «لا» على عمل المكلّف في قالب المصدر ظاهر في تحريم هذا الفعل على المكلّف، فالاضرار الذي معناه إيراد الضرر حرام وهو أيضاً مطلق يعم إيراد ضرر الانسان على بدن نفسه أيضاً، فكلتا الفقرتين دليل الحرمة.

أقول: ولأحد أن يمنع عموم الحديث في كلتا الفقرتين.

فإنّه لا يبعد دعوى أنّ مفاد الفقرة الأُولى أنّه لا يتوجّه إلى المكلّف في محيط الشرع ضرر فهي ناظرة إلى ورود الضرر عليه من الخارج ومنصرفة عن ورود الضرر على الانسان من ناحية نفسه، فلازمها أنّه لا يصل إلى الانسان ضرر في محيط القانون، فلم يحمّل عليه ما يضرّ به، ولم يجوّز للغير إيراد الضرر عليه وأمّا إضرار الانسان بنفسه فهو خارج ومنصرف عنه.

كما أن ظاهر المصدر في الفقرة الثانية أيضاً هو الإضرار بالغير وإيراد الضرر عليه فلا يعمّ ايراد الشخص للضرر على نفسه.

---

(١) الكافي: باب الضرار الحديث٢ ج٥ ص٢٩٢، وسائل الشيعة: الباب١٢ من كتاب إحياء الموات الحديث٣ ج١٧ ص٣٤١.

ومنها:ما رواه جمع كثير من مشايخ الحديث الأقدمين كثقة الإسلام الكليني في الكافي،والصدوق في الفقيه والعلل والأمالي،وعن الشيخ في التهذيب،وعن البرقي في المحاسن،والعيّاشي في تفسيره عن أبي جعفر أو أبي عبدالله عليهماالسَّلام؛ ففي الأمالي بسند معتبر عن محمَّد بن عذافر عن أبيه قال: قلت لأبي جعفر محمَّد بن علي الباقر عليهم السَّلام: لم حرّم الله الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر؟ فقال: إنّ الله تبارك وتعالى لم يحرّم ذلك على عباده وأحلّ لهم ماسوى ذلك من رغبة فيما أحلّ لهم ولا زهد في ما حرّم عليهم ولكنّه عزّوجلّ خلق الخلق فعلم ماتقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلّ لهم وأباحهموه[١] وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه، ثمّ أحلّه للمضطرّ في الوقت الذي لايقوم بدنه إلّا به فأحلّه له بقدر البلغة لاغير ذلك ... الحديث[٢].

بيان الدلالة: أنّه عليه السَّلام في مقام جواب السؤال عن سرّ حرمة الأشياء الأربعة أجاب بذكر كبرى كليّة هي أنّه تعالى نهى عباده عمّا يضرّهم، يعني أنّ سرّ حرمة هذه الأشياء هو أنّه ممّا يضرّ العباد والله تعالى قد نهاهم عمّا يضرّهم، ففيه دلالة واضحة على حرمة الإضرار بالنفس.

والانصاف أنّ دلالة الرواية على حرمة الإضرار بالبدن واضحة، إلّا أنّ جميع اسنادها مشتمل على ضعف لعدم خلوّها عن إرسال أو جهالة بعض رواتها كما يظهر لمن راجعها.

وقريب منها رواية تحف العقول[٣] فإنّ دلالتها تامّة وسندها مرسل.

---

(١) راجع الهامش ١٢ من الصفحة ٤٠.

(٢) الأمالي: المجلس ٩٥ ص ٣٩٥ ح١ (طبعة الطباطبائي)، وسائل الشيعة: الباب١ من أبواب الأطعمة المحرّمة الحديث١ ج١٦ ص٣٧٦.

(٣) تحف العقول: ص ٣٣٧ (طبعة الصدوق)، وسائل الشيعة: الباب٤٢ من أبواب الأطعمة المباحة الحديث١ ج١٧ ص٦١.

وقد تعرّضنا لسائر ما يمكن الاستدلال به على هذه الكبرى في رسالتنا الموضوعة في البحث عن تحديد النسل وتنظيمه، وهي لا تزيد على ما ذكرناه هنا، من أراد الوقوف عليها راجعها.

هذا كلّه بالنسبة لكبرى إيراد الضرر على النفس.

(وأمّا صغراها) وأنّ قطع عضو البدن ضرر عليه، فربما يدّعى بداهته، فإنّ كلّ عضو له وظيفة كلّفه الله تعالى بها وأجراه عليها، والضرر قد فسّرته اللغة بأنّه نقص في البدن أو المال ونحوهما، فقطع عضو من البدن أيّ عضو كان يوجب نقصاً ما على البدن فيكون إضراراً به.

أقول: إنّ ما ذكر صحيح لو كان قطع العضو قهراً على صاحبه وبدون إذنه ورضاه، وأمّا إذا كان عن إذن منه وطيب نفسه به فلا يبعد دعوى منع صدقه.

وذلك أنّ كلّ من أذن بقطع عضوه لاستفادة الترقيع به فلا محالة يدعوه إلى هذا الاذن هدف مادّيّ أو معنويّ، والعقلاء لايخضعون لصدق الضرر على نقص في المال أو البدن اقدم عليه صاحبه لغاية عقلائية، بل إذا كان تحمّل هذا النقص للوصول إلى غاية عقلائية، فقد وقعت في الحقيقة مبادلة عقلائية بين هذا الهدف العقلائي وذلك النقص فاستبدل هذا النقص بتلك الفائدة العقلائية.

فكما أنّ مبادلة ماله بمال أو إعطائه وهبته مجاناً لغاية مادّية أو معنوية لايصدق عليها الإضرار بالمال فكذلك هاهنا حرفاً بحرف.

فنحن وإن سلّمنا كبرى حرمة الإضرار بالنفس إلّا أنّ صدق صغراها ممنوع، فلا دليل على حرمة القطع من هذه الناحية.

وأمّا تقريبها من ناحية آية التبتيك: فقد قال الله تعالى: «إن يدعون من دونه إلّا إناثاً وإن يدعون إلّا شيطاناً مريداً. لعنه الله وقال لأتخذنّ من عبادك نصيباً مفروضاً. ولأُضلّنهم ولأُمنّينّهم ولآمرنّهم فليُبتكنَّ آذان الأنعام ولآمرنهم

فليغيرنّ خلق الله وَمَنَ يتّخذ الشيطانَ وليّاً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً... أُولئك مأواهم جهنّم ولا يجدون عنها محيصاً»[١].

وبيان دلالتها: أنّ الامور المذكورة ممّا وقعت المكالمة بها بين الشيطان الرجيم وبين الله تعالى بعدما لعنه الله تعالى وأبعده من ساحة قربه فقد وعد الرجيم وهدّد وأوعد أنّه يتّخذ من عباد الله قسماً خاصّاً لنفسه يعملون بأمره يضلّهم ويعدهم الآمال والأماني ويأمرهم بتبتيك آذان الأنعام وتشقيقها وبتغيير خلق الله، وهم يأتمرون بأمره، فليبتكن آذان الأنعام وليغيّرن خلق الله ويتّخذونه ولياً من دون الله، فهم خاسرون خسراناً مبيناً، ولا محالة يدخلون جهنم وهي مأواهم.

فهذه الأعمال التي أوعد الناس أنه يأمرهم بها لابدّ وأن تكون أعمالاً مبغوضة عندالله تعالى ومن أهمّ المبغوضات لديه حتى صارت بحيث تذكر بالخصوص في مقام الايعاد بابعاد العباد، ولذلك فقد عدّ الله تعالى الائتمار بأمره فيها اتّخاذه وليّاً من دون الله وسبباً للخسران البيّن، وموجباً لامحالة للخلود في عذاب الجحيم، فهي من المحرّمات العظيمة الكبيرة.

ثمّ إنّ من هذه الأُمور المذكورة تغيير خلق الله، ولا يفهم منه إلّا ارتكاب عمل يوجب أن يتغير ماخلق الله عمّا هو عليه بحسب أصل الخلقة، وهو صادق في قطع أيّ من أعضاء الانسان كان، سواء كان بداعي ترقيع الغير به أو بالدواعي الأُخرى، فلا ينبغي أن يرتاب في حرمته. ولو شكّ في صدق التغيير على أخذ شيء ينبت بعد الأخذ كما في أخذ الشعر ونتفه فلا شبهة في صدقه على قطع ما لايرجى نباته كما في قطع الكلية وأخذ العروق وأمثاله، هذا.

أقول: والحقّ أنه لاينبغي الريب في أنّ المراد بالتبتيك والتغيير المذكورين

---

(١) النساء: ١١٧ - ١٢١.

في الآية المباركة ليس مفهومها اللغوي الشامل لأي تشقيق وتغيير ولو كان بدواع عقلائية غير شيطانية.

فهل يتوهم أحد أنّ الختان من ذلك التغيير الذي يأمر به الشيطان ثم خرج من عموم الآية بالدليل الخاص؟! أم هل يتوهم أحد حرمة إيجاد أيّ تغيير مطلوب في الجمادات والنباتات والحيوانات التي لاريب في أنّها أيضاً من خلق الله ولا شاهد على اختصاص الآية بالانسان؟! فهل هي قد خرجت عن العموم بالدليل؟ حاشا وكلا.

بل الواقع أن التبتيك والتغيير المذكورين إشارة إلى عمليات شيطانية خرافية كانت ـ ولعلّها نفسها أو أمثالها تكون بعد أيضاً ـ معمولة في طوائف وأقوام لا أساس لها إلّا إغواء الشيطان اللعين والخرافة.

كما يحكي عن مثلها قوله تعالى: «ماجعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولاحام»[١] فإنّ تبتكة الاذن هي البحيرة بحسب بعض التفاسير، وكلّ منها ومن اخواتها عمليات شيطانية قد افتراها الذين كفروا على الله كذباً، ومن الواضح أنّها لا تعمّ كلّ تبتيك للأُذن فإنّ شق الآذان إذا كان اشعاراً للبدن فهو عبادة الله.

وبالجملة: حيث إنّ العموم في مفهوم التبتيك والتغيير غير مراد بالضرورة فهما إشارتان إلى قسم خاص منها كان يقع بأمر من الشيطان وتسويله من قبيل المذكور في آية البحيرة.

ولعلّ هذا التغيير للخلق هو خروج الانسان عن الفطرة التي خلق الله الناس عليها، قال الله تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم»[٢] فقد جعل فطرة الله التي

---

(١) المائدة: ١٠٣.

(٢) الروم: ٣٠.

فطر الناس وخلقهم عليها التي لا تبديل فيها فطرة التوحيد واتّباع الدين الحنيف فالخروج عنه ـ الذي لا يكون إلّا بأمر الشيطان ـ تغيير في الفطرة وموجب للخلود في النار.

وقد نقل في مجمع البيان تفسير التغيير بذلك عن أبي عبدالله الصادق عليه السَّلام، فراجع[١].

فالحاصل: أنّ دعوى حرمة قطع العضو من البدن ذاتاً لصدق التبتيك أو الإضرار عليه ممنوعة، والسند ما قد عرفت.

نعم لا ينبغي الريب في أنّ الشرع المقدّس قد جعل أمر أعضاء الانسان بيده، وجعل له حقّ أخذ التصميم بالنسبة إليها، فهو ذو حقّ فيها يجب رعايته ولا يصحّ التصرّف فيها إلّا بإذنه ورضاه.

ويدلّ على ثبوت هذا الحقّ له وجوه:

منها: أنّ ولاية الانسان على نفسه وكون اختيار اموره بيد نفسه أمر عقلائي، فإنّ قاعدة «الناس مسلّطون على أنفسهم» قاعدة عقلائية كسلطنتهم على أموالهم، وهذه القاعدة لم يردع الشارع عنها.

بل أمضاها بألسنة مختلفة في الآيات والروايات، وقد قلنا غير مرّة أنّ كلّ قاعدة عقلائية عليها مبنى الناس في أُمورهم فهي غير محتاجة في إمضائها الى التعرّض لها بمفهومها المطابقي صريحاً، بل إذا وقعت في لسان الشرع دلالة ما بل إشارة إليها فهم العقلاء منها أنّ الشارع في مقام الإمضاء لها، وحينئذٍ فلو لم تكن ممضاة لديه لوجب عليه التصريح به.

فمن الأدلّة المستفاده منها هذا الامضاء قوله تعالى: «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم»[٢] فإنّ الآية المباركة وإن كانت في مقام إثبات أقدمية النبيّ

---

(١) مجمع البيان: في تفسير الآية ١١٩ من سورة النساء.

(٢) الأحزاب: ٦.

صلّى الله عليه وآله في الولاية على المؤمنين من أنفسهم إلّا أنّه لا ريب في دلالتها على أن للمؤمنين أنفسهم ولاية على أنفسهم، إلّا أنّ ولاية النبيّ أشدّ وآكد.

وحينئذٍ فالمفهوم منها عرفاً أنّ هذه الولاية التي لهم على أنفسهم هي مايراه العقلاء لكلّ أحد على نفسه ـ أعني قاعدة سلطنة الناس على أنفسهم ـ.

ومن هذه الأدلة قوله تعالى: «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله»[1] فنسبة شراء النفس لابتغاء مرضاة الله إليه مع أنّ البيع أو الشراء ممّا يعتبر فيه رضا البائع والمشتري قطعاً فيها دلالة على أنّ أمر نفسه بيده، ولذلك يقوم بصدد شرائها، وهي تلك القاعدة العقلائية.

الى غير ذلك من الآيات أو الأخبار، وسنورد بعضها إن شاء الله تعالى.

ومن هذه الوجوه الأخبار الدالّة على أنّه تعالى فوّض إلى المؤمن اموره كلّها، فقد روى سماعة ـ في الموثّق ـ قال: قال أبوعبدالله عليه السّلام: إنّ الله عزّوجلّ فوّض إلى المؤمن أُموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه، أما تسمع لقول الله عزّوجلّ: «ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين» فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً، ولا يكون ذليلاً، يعزّه الله بالايمان والاسلام[2].

والأخبار بهذا المضمون مستفيضة[3] تدلّ على أنّ جميع أُمور المؤمن مفوّضة إليه، فكلّ ما هو مربوط به ويعدّ من أُموره فهو مفوّض إليه، ولا معنى لتفويضه إليه إلّا أنّ إليه أمر التصميم والخيرة، وهو ـ بمفهومه العرفي ـ عبارة أُخرى عن اعتبار حقّ له فيها يوجب رعاية رضاه فيها، بل وهو عبارة أُخرى عن تلك

---

(١) البقرة: ٢٠٧.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأمر والنهي الحديث٢ ج١١ ص٤٢٤ وراجع الحديث ١ و٣ منه.

القاعدة العقلائية: «الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم». ومن المعلوم أنّ أمر إعطاء العضو للغير من مصاديق هذه الأُمور، فإليه أمره، والمتّبع إذنه ورضاه.

ومنها: الأخبار الواردة في أمر قصاص العضو أو العفو عنه أو أخذ شيء في مقابله، دية كانت أو أزيد أو أقلّ، فقد دلّت أخبار على أنّ اختيار كلّ من الأقسام مفوّض إلى المجنى عليه، وهو عبارة أُخرى عن اعتبار حقّ له بالنسبة لأعضائه، بحيث أوجب هذا الحقّ أن يكون بعد وقوع الجناية عليها قد فوّض إليه أيضاً أمرها، فهو إبقاء لما كان، لا تشريع لأمر جديد.

وبالجملة: ففي صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: سألته عن السنّ والذراع يكسران عمداً لهما أرش أو قود؟ فقال: قود، قال: قلت: فإن أضعفوا الدية؟ قال: إن أرضوه بما شاء فهو له[(١)].

فتراه عليه السَّلام قد جعل المفرّ من القود منحصراً بما يرضى المجنى عليه، وهو عبارة أُخرى عن ثبوت الحقّ له على عضوه، وأنّ إليه أمره في القصاص أو أخذ الدية أو ما يرضى به.

ومثله موثّقة إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السَّلام فيما كان من جراحات الجسد أنّ فيها القصاص أو يقبل المجروح دية الجراحة فيعطاها[(٢)].

وبيان دلالته يعرف ممّا سبقه، واحتمال أنّه مجرّد تخيير، ولا دلالة فيه على ثبوت حقّ للمجنى عليه، خلاف المفهوم عرفاً من أمثاله، فإنه لايرتاب أحد في أنّ أمثال هذا الحديث في مقام إثبات حقّ للمجنى عليه، وإمضاء تلك القاعدة الكلية العقلائية.

ومنها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السَّلام ـ في حديث ـ قال: إنّ

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب قصاص الطرف الحديث ٤ و ٣ ج١٩ ص١٣٢.

عندنا الجامعة، قلت: وما الجامعة؟ قال: صحيفة فيها كلّ حلال وحرام وكلّ شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش، وضرب بيده إليّ فقال: أتأذن ياابامحمّد؟ قلت:جعلت فداك إنّما أنا لك، فاصنع ماشئت، فغمزني بيده وقال: حتى أرش هذا[١].

فإنّ إقدامه عليه السّلام بالاستئذان منه في غمزه حتى يكون إذنه هو المجوّز لغمزه فيه دلالة على ثبوت حقّ لكلّ أحد بالنسبة لأعضائه، وهو ولاية الانسان وسلطنته على نفسه.

إلى غير ذلك من الآيات والروايات الدالّة على المطلب مما يقف عليه المتتبّع المتدبّر.

فاعتبار إذنه في الاستفادة من أعضائه مطلقاً ممّا لا شبهة فيه، ومعه فلو بادر أحد الى أخذ دمه أو قطع عضوه لكان ظلماً عليه محرّماً، وإذا أذن فيه لغاية عقلائية فلا ينبغي الشكّ في جوازه، والله العالم.

وينبغي التعرّض لبعض الفروع المتصوّرة في ضمن **مسائل:**

الأولى: لا ريب في عدم جواز قطع عضو من الانسان الحيّ يؤدّي قطعه إلى زهوق نفسه وقتله ولو من بعد إذنه، فإنّ قتل الانسان نفسه حرام وكبيرة، فالإذن فيه إذن في وقوع الكبيرة:

فقد روى أبو ولّاد الحنّاط في الصحيح قال: سمعت أبا عبدالله عليه السّلام يقول: من قتل نفسه متعمّداً فهو في نار جهنّم خالداً فيها[٢].

وفي خبر ناجية عن أبي جعفر عليه السّلام ـ في حديث ـ قال: «إنّ المؤمن يبتلى بكلّ بليّة ويموت بكل ميتة إلّا أنّه لايقتل نفسه[٣]».

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب ديات الأعضاء الحديث١ ج١٩ ص٢٧١.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القصاص في النفس الحديث ١ و ٣ ج١٩ ص١٣.

فقد جعل مقتضى الايمان أنّ المؤمن لايقتل نفسه فمن قتل نفسه فقد خرج عن الايمان.

فلا يجوز قطع عضو منه كالقلب والمخّ ينتهي إلى موته.

وأمّا سائر أعضائه ممّا تدوم حياته بعد قطعه أيضاً فمقتضى القواعد جواز قطعه، من دون فرق فيها بين ما كان على عهدته وظيفة أساسية للحياة كالقرنيّتين كلتيهما أو كان جزء منه كإحدى القرنيّتين وبين غيره كجزء من الجلد أو الدم أو بعض العروق التي تشبه أن تكون ذخيرة لمواقع الاحتياج، كما يقال في عرق غليظ حوالي الساق يرقّع به عروق القلب اذا انسدّت، فإنّه لا دليل على الفرق بينها.

نعم ان قلنا بحرمة الاضرار بالنفس فيشترط في الإقدام على الإذن في كلّها أن يكون للانسان الذي يأذن في عضوه غاية عقلائية معنوية أو ماديّة مالية أو غير مالية يستهدفها في اذنه، لكي يخرج بها عن صدق عنوان الإضرار.

قال العلّامة الخوئي دام ظلّه في مستحدثات المسائل من منهاج الصالحين: مسألة ٤٠: هل يجوز قطع عضو من أعضاء إنسان حيّ للترقيع إذا رضي به؟ فيه تفصيل، فإن كان من الأعضاء الرئيسية للبدن كالعين واليد والرجل وما شاكلها لم يجز، وأمّا إذا كان من قبيل قطعة جلد أو لحم فلا بأس به[1].

وفي القرار الأوّل من قرارات دورة المؤتمر الرابع لمجمع الفقه الاسلامي: يحرم نقل عضو من انسان حيّ يعطّل زواله وظيفة أساسية في حياته وإن لم تتوقّف سلامة أصل الحياة عليها، كنقل قرنية العينين كلتيهما، أمّا إن كان النقل يعطّل جزء من وظيفة أساسية فهو محلّ بحث ونظر.

وأنت قد عرفت أنّ الحجّة إنما قامت على الحرمة في خصوص العضو الذي

---

(١) منهاج الصالحين: ج٢ ص ٤٢٦.

تتوقّف سلامة أصل الحياة عليه، وأمّا سائر الأعضاء فهي باقية تحت دليل الجواز إذا كان نقله بإذن من صاحبه ناشٍ عن هدف عقلائي.

نعم لا يبعد أن يقال: إنّ المستفاد من مثل موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه»[١] أنّه لا يجوز للمؤمن اذلال نفسه.

ومثلها موثقة سماعة الّتي مر ذكرها عند عدّ أدلّة اعتبار إذن صاحب العضو[٢] وخبر أبي الحسن الاحمسي[٣] فراجع.

فالمستفاد من امثالها أنّ الله تعالى لم يفوّض إلى المؤمن أن يعمل عملاً يوجب إذلاله وعليه فإذا كان إعطاء عضوه لغيره يوجب ذلّته في حياته وعيشته، كأن أوجب شلله بالمرة في مابقي من عمره فهو غير جائز.

اللّهمّ إلّا أن يكون له فيه غاية شرعية واجبة الرعاية تكون رعايتها اهمّ بمراتب من التجنّب عن اذلاله.

وكيف كان فلا فرق بين الاعضاء كلّها رئيسياً وغيره، وإنّما يلاحظ في اعطاء العضو أمران ليس إلّا: أحدهما: أن لا يؤدّي اعطاؤه إلى موته وثانيها: أن لا يؤدّي إلى اذلاله.

الثانية: الظاهر أنّه لا فرق في الأعضاء بين ما كان ناقلاً للصفات الوراثية للمنقول منه أو مولّداً للبييضات التي منها الولد وغيرها، فتجوز عملية الترقيع حتى في مثل الرحم والمشيمة، بل وحتى في مثل البيضتين، ويشترط في جميع ذلك التجنب عن جميع ما هو محرّم شرعاً، كالنظر إلى الاجنبية أو لمس بدنها إلى غير ذلك، فاذا روعي جانب هذه الحرمات فأصل النقل والترقيع برعاية شرط

---

(١) و (٣) وسائل الشيعة، الباب ١٢ من ابواب الامر والنهي الحديث ٣ و ١ ج١١ ص٤٢٤.

(٢) ص ١٣٧ رقم الهامش ٢.

إذن صاحبه جائز.

وذلك أنّ دليل الجواز عامّ لها، ولم تقم حجّة على المنع فيها. والعضو الناقل لصفة وراثية أو المولّد للبييضة الحية إذا رقّع به بدن المنقول إليه فهو يغتذي ببدنه ويصير عضواً له كسائر أعضائه، فكلّ ما يبدو به ولأجله فهو من آثار المنقول إليه، ولا يتصوّر أيّ مشكلة شرعية أصلاً.

وما قد يتوهم في مثل نقل البيضة والرحم أو المبيض من كونه موجباً لاختلاط الأنساب وهو أمر مرغوب عنه في الشريعة.

يرد عليه أنّ العضو المنقول إذا صار إلى المنقول إليه يصير عضواً له جزء من بدنه، فكلّ ما يولّده يكون أثراً من بدن المنقول إليه، فيكون كما لو عالج نفسه وعوفي عضوه الأصلي.

فلا مجال لتوهّم لزوم محذور اختلاط الأنساب، فإنّ المحذور منه إنّما هو بقاء الماء الذي منه الولد في رحم متعلّقة بغير صاحب الماء، ولذلك فقد جعلت العدة.

في صحيحة محمَّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السَّلام قال: العدّة من الماء[1].

وفي خبر محمَّد بن سليمان عن أبي جعفر الثاني عليه السَّلام في جواب السؤال عن علّة اعتداد المطلّقة ثلاثة أشهر أو ثلاث حيض قال عليه السَّلام: أمّا عدة المطلّقة ثلاثة قروء فلاستبراء الرحم من الولد[2].

وعلّله أبو جعفر الباقر عليه السَّلام في خبر زرارة بقوله عليه السَّلام: وإنّما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحلّها للناس كلّهم[3].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب العدد الحديث١ ج١٥ ص٤٠٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب العدد الحديث٢ ج١٥ ص٤٥٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب العدد الحديث١ ج١٥ ص٤٦٨.

وفي موثّقة إسحاق بن جرير عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: قلت له: الرجل يفجر بالمرأة ثمّ يبدو له في تزويجها هل يحلّ له ذلك؟ قال: نعم، إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدّتها من ماء الفجور فله أن يتزوّجها[1].

فهذه الأخبار كغيرها ممّا يقف عليه المتتبّع تدلّ دلالة واضحة على أنّ المحظور من اختلاط الأنساب هو اختلاط المياه والجماع مع المرأة قبل استبراء رحمها من ماء الغير، والعدّة طريق إلى حصول هذا الاستبراء، وبعد ما صار الرحم والمبيض أو البيضة مثلاً عضواً للانسان المنقول إليه مغتذياً بدمه وتحت تربية نفسه فلا محالة يكون المنيّ أو البييضة المتكوّنة منهما من آثاره وماء له، فلا يتصوّر فيه إشكال، ولا يكون فيه اختلاط المياه ولا اختلاط الأنساب.

ومنه تعرف أنه لا حجّة على ما قرّره مجمع الفقه الإسلامي في مؤتمره السادس تحت الرقم٨ بهذه العبارة: «بما أنّ الخصية والمبيض يستمرّان في حمل وإفراز الصفات الوراثية (الشفرة الوراثية) للمنقول منه حتى بعد زرعهما في متلقٍّ جديد فإنّ زرعهما محرّم شرعاً».

فإنّه مضافاً الى عدم الدليل على جرمة حمل الصفات الوراثية التي للغير كما عرفت، يقال عليه: إنّه لو كان استعمال بعض الأدوية أو الأغذية موجباً لحدوث مثل هذه الصفات وانقلاب الانسان المستعمل لها عمّا كانت عليها من الصفات فهل يكون استعماله لها محرّماً شرعاً؟!

الثالثة: إذا كان المنقول منه ميتاً فهل يجوز أخذ عضو منه للترقيع؟ وما هو الشرط فيه؟

الذي ينبغي أن يقال هو أنّ لجسد الانسان الميت أيضاً حرمة وتكريماً كما كانت له حرمة زمن حياته، فقد وردت أخبار مستفيضة معتبرة بأنّ حرمة

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب العدد الحديث١ ج١٥ ص٤٧٦.

الانسان ميتاً كحرمته حيّاً.

ففي صحيحة عبدالله بن سنان وعبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله عليه السَّلام في رجل قطع رأس الميت قال: عليه الدية لأنّ حرمته ميتاً كحرمته وهو حيّ[١].

وفي صحيحة صفوان قال أبو عبدالله عليه السَّلام: أبى الله أن يظنّ بالمؤمن إلّا خيراً وكسرك عظامه حيّاً وميتاً سواء[٢].

الى غير ذلك من الأخبار المتعدّدة.

ودلالتها على ثبوت أصل نفس ذاك الاحترام الثابت للانسان زمن حياته لميت الانسان واضحة لاتحتاج الى توضيح -ولقد تعرّضنا لزيادة إيضاح لها في ما كتبناه في مسألة التشريح [٣]-فثبوت هذه الحرمة للميت على حدّ ما كانت ثابتة له زمن حياته يوجب فيما نحن فيه تعلّق حقّ له بأعضائه حذو ما كان له قبل موته، ولا محالة ليس لأحد أن يبادر إلى نقل شيء من أعضائه للترقيع به أو غيره.

نعم إذا أوصى مثلاً بأن يعطى عضو منه مستشفى الترقيع ليستفاد منه في ترقيع المحتاجين فالمتّبع هو وصيّته، فإنّه كما ورد في صحيح محمَّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السَّلام: الوصيّة حقّ، وقد أوصى رسول الله صلّى الله عليه وآله، فينبغي للمسلم أن يوصي[٤].

فإنّ المستفاد عرفاً من أدلّة الوصيّة أنّها إدامة لاختيارات الانسان الثابتة له في حياته لما بعد وفاته، ووصل لما بعد الممات بالحياة، فحقّ للمسلم وعليه أن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ٤ و ٦ ج١٩ ص٢٤٨ و٢٤٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ٤ ج١٩ ص٢٥١.

(٣) بحث التشريح ص١٢٥.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الوصايا الحديث١ ج١٣ ص٣٥١.

يوصي ، ولا محالة فـحدودة وصيّة الانسان إنما هي حقوقه الشرعية الثابتة له في حياته ليـعمل على ما أراد بـعـد وفاته. فإذا كـان مـن حقّه أن يعطي عضـواً له انساناً آخر لينتفع بترقيعه فهكذا له أن يوصي بذلك ، ويجب العمل بوصيته كما أوصى .

بل إنّ متعلّـق الوصية يجوز أن يـكون عضواً له تتـوقّف عليه حياته كالقلب ونسائج المخّ بأن يـوصي بأنّه إذا تمّـت حياته ومات يـؤخذ قلبه ويرقّع به انسان آخر مريض ليديم الحياة. فإذا أوصى به فالعمل به واجب.

وذلـك أنّ الجهـة المانـعة عـن الاذن في أخذ مثـله ـ أعني كـونه إذنـاً في قتل نفسه ـ منتفية بعد وفاته، فلا بأس بالوصية به أيضاً، وإذا أوصى به يجب العمل به كما أوصى .

أمّا إذا لم يوص به فليس لأوليائه الإذن بأخذ شيء من أعضائه، وذلك أنّ عموم أدلّة ثبوت الحرمة له كما إذا كان حياً يقتضي أن لايجوز لأحد أن يتعرّض لشيء من أعضائه على حذو عدم جوازه في زمن حياته، ومن الواضح أنّ أولياءه والأجانب في ذلك سواء.

وما قد يمكـن أن يتوهـم من دلالة أدلّة ولاية الأولياء على أنّ لهـم ذلك فهو ممنوع جدّاً.

وذلك أنّ غـاية تقريب لـه هو أن يـقال: إنه قد عبّـر عمّن يلي أمر الميت في الآيات والأخبـار بالولي، والـولايـة هي الرعـاية والقيـمومة، كما يـرى في ولاية الأب على أولاده، فالـوليّ يتصدّى أمر المـولّى عـليه ويعمـل ما رآه مصلحة له، فإذا رأى وليّ الميت أن يضع بعض أعضاء الميت باختيار طبيب ليستفيد به في ترقيع مريض محتاج كان مقتضى الولاية جوازه.

ونحن نذكر انموذجاً من الآيات ونماذج من الأخبار التي عبّرت بالولاية:

فمـن الآيات المعـبّرة بالـولايـة قوله تـعالى في سورة الأحـزاب: «الـنبيّ أولى

بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أُمّهاتهم وأُولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين»[١].

فقد عبّر عن أُولي الأرحام بأنّهم بعضهم أولى ببعض آخر من الأجانب، والأولوية تتضمّن معنى الولاية كما لا يخفى.

والأخبار الواردة في هذا المضمار متعدّدة قد وردت في باب تجهيز الميت وباب القصاص والديات.

فقد ورد مرسلاً عن الفقيه أنّه قال أمير المؤمنين عليه السّلام: يغسّل الميّت أولى الناس به أو من يأمره الوليّ بذلك[٢].

وفي موثّقة عمّار عن أبي عبدالله عليه السّلام ـ في حديث ـ عن الصبيّة تموت ولا تصاب امرأة تغسلها، قال: يغسلها رجل أولى الناس بها[٣].

وفي صحيحة عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السّلام يقول: من قتل مؤمناً متعمّداً قيد منه إلّا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فإن رضوا بالدية وأحبّ ذلك القاتل فالدية... الحديث[٤].

وفي صحيح أبي مريم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: أُتي رسول الله صلّى الله عليه وآله برجل قد ضرب امرأة حاملاً بعمود الفسطاط فقتلها فخيّر رسول الله صلّى الله عليه وآله أولياءها أن يأخذوا الدية خمسة آلاف درهم... الحديث[٥].

فقد عبّر عن متصدّي أُمور الميت بعد موته أو قتله بالولي.

---

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب غسل الميت الحديث٢ ج٢ ص٧١٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب غسل الميت الحديث٢ ج٢ ص٧١٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب قصاص النفس الحديث٤ ج١٩ ص٣٧.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب قصاص النفس الحديث٥ ج١٩ ص٦٠.

والروايات الواردة بهذا التعبير كثيرة لا حاجة إلى نقلها، وقد قرّبنا أنّ الولاية مقتضية لجواز ونفوذ كلّ تصميم يراه ويأخذه الولي.

والجواب عن جميعها كلمة واحدة هي: أنّها لا تزيد على اكثر من أنّه قد أُطلق الولي عليهم، ويكفي في هذا الإطلاق أن يثبت لهم حقّ تصدّي بعض أُموره كأمر التجهيز والقصاص مثلاً، وليس في شيء منها إطلاق يقتضي سعة هذه الولاية بالنسبة لكلّ مايراه ويعزم عليه، كما هو واضح لا يخفى.

وبالجملة فأصل الولاية لهم اجمالاً معلوم، إلّا أنّ اطلاقها ممنوع، لعدم الدليل عليه.

مضافاً إلى أنّ مقتضى الولاية أن يراعي الوليّ صلاح المولّى عليه لا مصلحة نفسه، ولعلّه لا يوجد هنا مورد كانت مصلحة الميت مقتضية للإذن في الانتفاع بأعضائه في ترقيع الغير، ولا أقلّ من أنه نادر جدّاً.

فالحاصل: أنّ مقتضى الأدلّة أن أولياء الميت في ذلك كالأجانب ليس لواحد منهم أن يأذن في الترقيع بأعضائه، ولو أذنوا لكان غير مؤثر في جواز الأخذ منها شيئاً.

نعم إذا توقّف حفظ حياة مسلم محقون الدم على أخذ بعض أعضائه أو رأى ولي المسلمين أن يؤخذ منه للترقيع بجسد من في حياة بعض أعضائه مصلحة مهمّة للأُمّة الاسلاميّة فلا إشكال في جوازه، كما يأتي إن شاء الله، فتأمّل.

الرابعة: اذا توقّفت حياة مسلم على أن يرقّع بعضو انسان آخر أو يعالج بدم آخر، فإن كان هناك متبرّع أو من يأذن في أخذ دمه أو عضوه ولو في قبال إعطاء مال له، وبالجملة فإن وجد هنا دم أو عضو يجوز الاستفادة منه فهو، وإلّا كان المورد من صغريات التزاحم تزاحم فيه وجوب حفظ حياته وحرمة التصرّف في حقّ صاحب الدم أو العضو من دون إذنه، ومن المعلوم أنّ حفظ الحياة أولى وأهم.

وذلك ـ مضافاً الى وضوحه بنفسه ـ ممّا يدلّ عليه بعض أخبار التقية.

في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: إنما جعل التقية ليحقن بها الدم، فاذا بلغ الدم فلا تقية[١].

وفي موثّقة أبي حمزة الثمالي قال: قال أبو عبدالله عليه السَّلام ـ في حديث ـ: إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية[٢].

فإنّ قوله عليه السَّلام «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدّم» اذا انضمّ الى ما يدلّ عليه مثل قول أبي جعفر الباقر عليه السَّلام في صحيحة الفضلاء: التقية في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له[٣] لدلّ على كون حفظ الدم أهمّ من كلّ واجب وحرام.

وذلك أنّ مثل صحيحة الفضلاء يدلّ على أنّ كلّ واجب وحرام فهو يجوز مخالفته لأجل التقية، ومن المعلوم أنّ الواجب أو الحرام لايخرج عن الملاك اللازم الرعاية الذي أوجب الأمر به أو النهي عنه، بل إنّ مسألة التقية من أوضح مصاديق التزاحم الذي رفع اليد فيها عن كلّ الواجبات والمحرّمات لأجل التقية.

فاذا جعلت غاية التقية وحدّها هو أن يكون الحرام المضطرّ إليه هو سفك الدم الحرام فحينئذٍ لايجوز سفك دم الغير، وعلّل بأنّ سرّ إيجاب التقية هو أن يحفظ بها الدماء دلّ على أنّ حفظ الحياة هو المجوّز لمخالفة كلّ حرام أو واجب، فهو واجب أهم وأولى بالرعاية من جميع الواجبات والمحرّمات، فلا محالة كلّما دارالأمر بين حفظ الحياة وحفظ واجب أو حرام آخر فالأهمّ هو حفظ الحياة.

فإذا دارالأمر بين رعاية حقّ صاحب العضو أو الدم ورعاية حفظ الحياة

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي الحديث ١ و ٢ ج١١ ص٤٨٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي الحديث٢ ج١١ ص٤٦٨.

كان الثاني أهمّ وأولى.

ثمّ إنّ ما يجوز لأجل حفظ الحياة إنما هو أصل أخذ عضوه أو دمه، وأمّا ماليته فهي ممّا لايتوقّف عليها حفظ الحياة، فعلى المستفيد أن يعطي قيمته العقلائية في سوقهم اللّهم إلّا أن لايطالب في قباله شيئاً وإن كان المفروض أنّه لم يكن بأخذه راضياً.

الخامسة: قد حققنا في بعض مباحثنا أنّ وليّ أمر المسلمين بما أنّه وليّهم فله أن يعزم في كلّ ما فيه صلاح للأُمة، ويكون عزمه وتصميمه قائماً مقام عزم المولّى عليهم ورضاهم، وليس للناس حينئذٍ إلّا التسليم في قبال عزمه، وإن كان اللازم عليه ولا محالة يراعي في عزمه مصلحة الامّة الاسلامية[١].

وعليه فاذا رأى الأصلح بالأُمة الاسلامية أن يعالج مريض من مرضاهم بترقيع بعض أعضائه ممّا لايتوقّف عليه أصل حياته، كما إذا كان من رؤساء الجند وأُمرائهم فابتلي بنقص في بعض أعضائه، كأن فقدت إحدى عينيه وكان علاجها بالترقيع أولى للأُمة بملاحظة مقابلته لأُمراء جنود الكفر، فإذا رأى المصلحة في ترقيع عينه جاز له الأمر بأخذها من بعض آخر من الأُمة.

ولا محالة يأمر بأن يكون هذا المأخوذ من الموارد المعدّة الجائزة في نفسها، ولا يتعدّى إلى ما لايجوز، إلّا اذا توقّفت عملية الترقيع على أخذ عضو خصوص من لا يرضى بأخذه، فاذا أذن وليّ الأمر فيه قام إذنه مقام إذن صاحب العضو، وجاز بل وجب أخذه والترقيع به.

السادسة: إذا كان المأخوذ منه ميتاً كافراً فلا يتوقّف أخذ عضوه على إذنه ولا وصيّته، وذلك لما حقّقناه بالتفصيل في بعض مباحثنا[٢] من أنّه لا حرمة للكافر بجميع أقسامه إلّا حرمة ذمّة الاسلام لا أنّ له بنفسه حرمة حتى يقال إنّه

---

(١) وهو بحث التشريح، راجع ص ١٢٥.

(٢) وهو بحث مزاحمة اقدام الحكومة لحق الاشخاص: ص٩

إذا مات فحرمته ميتاً كحرمته وهو حيّ، بل الحرمة إنما هي للاسلام والاسلام إنما أعطى الكفّار الذمّة ماداموا أحياء، ولا دليل على ثبوت حرمة لهم بعد مماتهم، فلا بأس بأخذ عضو محتاج إليه إذا مات بلا حاجة إلى تحصيل إذن أصلاً.

السابعة: لا بأس بترقيع بدن الكافر بعضو الميت اذا روعيت فيه الشرائط المتقدّمة، وذلك أنّه إذا كان إعطاء عضو المسلم عن رضىً منه بحيث لو كان المحتاج إليه مسلماً لكان جائزاً، فحيث إنّه لادليل على المنع عنه إذا كان المحتاج كافراً فمقتضى القواعد جوازه، ولا مجال لتوهّم صدق عنوان سبيل الكافر على المسلم، ولا أيّ عنوان آخر موجب للحرمة، كما لايخفى.

كما أنّ العكس أيضاً جائز بلا إشكال.

الثامنة: مقتضى الأدلّة جواز الترقيع بأعضاء الحيوان غير الانسان أيضاً، سواء أُبينت منه حياً أو بعدما زهقت نفسه، كالانسان.

وتوهّم أنّ الأجزاء المبانة من الحيوان الحيّ بحكم الميتة، فلا يجوز الانتفاع بها مندفع جداً، فإنّ الانتفاع المنهيّ عنه في الميتة إنما هو استعمالها فيما يتعارف ويتوقع، من مثل مصرف الأكل ونحوه، وأمّا الترقيع به الذي يوجب خروج العضو المبان عن كونه ميتة بصيرورته جزءاً وعضواً من موجود حيّ -يشمله لامحالة الأدلّة المبيّنة لحكم أعضائه وأجزائه -فلا تعمه أدلّة المنع، ويكون باقياً على أصل الجواز، كما لايخفى.

التاسعة: قد عرفت أنّ أمر الاستفادة من أعضاء الانسان الحيّ في الترقيع بيد نفسه، فهل يجوز له أخذ مال في قبال إعطاء عضوه؟!

الذي ينبغي أن يقال: أنّ أخذ المال تارة يكون في قبال أن يأذن صاحب العضو في استفادة الغير من عضوه، فلا يرضى ولا يأذن بأخذ شيء منه إلّا اذا أعطى مبلغاً من المال، فاذا أعطى ذلك المبلغ يأذن في استفادة الغير من دمه أو

عضوه، بحيث يكون العضو عضواً له يستفيد الغير منه، وكأنه ضيف عليه، إلّا أنه لايضيف ضيفه إلّا إذا أعطاه شيئاً.

فالمستفيد اذا رأى توقّف استفادته على إعطاء المال يعطيه، وحيث إنّه في قبال غرض عقلائي وفي قبال التسلّط على شيء يكون أمره إلى من يعطيه المال، فلا يكون إعطاء المعطي ايكالاً للمال بالباطل، ولا أخذه أكلاً بالباطل، فبتمليكه وتملّكه يصير ملكاً له، ولا وجه للإشكال فيه.

وأُخرى يكون الإعطاء والأخذ في قالب بيع عضوه وتمليكه للمستفيد بمال معلوم، والظاهر أنّه أيضاً صحيح جائز نافذ.

وذلك أنّ الانسان وإن لم يكن مالكاً لأعضائه ومتعلّقات نفسه وبدنه ملكية اعتبارية عقلائية، ضرورة أنّ أمرها وإن كانت بيده بحكم الضرورة عند العقلاء أيضاً ـ كما مرّ الكلام فيه ـ إلّا أنّها لا تعتبر من أملاكه، كما يعتبر لباسه ونقوده وداره وفُرشه ملكاً له، لكنّه ليس قوام البيع الذي هو تمليك مال بعوض إلّا بأنّ يكون اختيار المبيع بيد البايع.

كما يظهر ذلك لمن تدبّر أمر الزكاة فإنّ الظاهر أنّ الزكاة زكاة لا غير، فهي مال وليست ملكاً لأحد، والموارد الثمانية المذكورة في الكتاب العزيز إنّما هي مصارف معيّنة لها شرعاً، لا أنّها أو بعضاً منها مالكة لها، ومع ذلك فلا ينبغي الشكّ في أنّه إذا باع وليّ الأمر الزكاة التي أخذها ـ بما أنّه وليّ أمر المسلمين ـ فالبيع بيع حقيقة، بل وصحيح عرفاً وشرعاً.

فهكذا الأمر في مسألة أعضاء الانسان ومتعلّقاته، فإنّها مال يبذل مال آخر بإزائه، ويكون أمرها بيد صاحبه، فله أن ينقلها إلى الغير مجّاناً، كما أنّ له نقلها إليه في مقابل عوض، وحقيقة مثل هذا النقل هو البيع، ومقتضى إطلاق مثل قوله: «أحلّ الله البيع» وسائر أدلّة صحة البيع صحته، فيصير العضو المذكور ملكاً للمشتري، فيرقّع بما هو ملك نفسه، وليس يعدّه ضيفاً على غيره.

إن قلت: إنّ أمر عدم ملكية الانسان لأعضائه ملكية اعتبارية وإن كان كما ذكرت، إلّا أنّ هنا أدلة خاصّة دلّت على اعتبار الملكية في المبيع، ومقتضاها بطلان بيع الانسان لأعضاء نفسه، وكفى في ذلك النبويّ المشهور «لا بيع إلّا في ملك».

قلت: لم نقف على النبويّ المعروف بهذه العبارة بعد فحص أكيد، ولا على رواية أُخرى عن النبي أو الائمة المعصومين عليهم السّلام تفيد هذا المعنى:

فعن عوالي اللآلي: قال النبيّ صلّى الله عليه وآله: لا بيع إلّا فيما تملك[1].

وعنه أيضاً باسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله قال: لا طلاق إلّا فيما تملكه، ولا بيع إلّا فيما تملكه[2].

وفي مسند أحمد بن حنبل باسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله قال: ليس على رجل طلاق فيما لا يملك، ولا عتاق فيما لا يملك، ولا بيع فيما لا يملك[3].

ورواه البيهقي في سننه ببعض اسناده عنه عن أبيه عن جدّه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله قال: ليس على الرجل طلاق فيما لا يملك، ولا بيع فيما لا يملك، ولا عتق فيما لا يملك[4].

وروى النسائي في سننه باسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: ليس على رجل بيع فيما لا يملك[5].

وفي مسند أحمد أيضاً باسناده عن عمرو عن أبيه عن جدّه عن رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: لا يجوز طلاق ولا بيع ولا عتق ولا وفاء نذر فيما لا

---

(١) و (٢) مستدرك الوسائل: الباب ١ من أبواب عقد البيع الحديث ٣ و ٤ ج ٢ ص ٤٦٠.

(٣) مسند أحمد: ج ٢ ص ١٨٩.

(٤) سنن البيهقي: كتاب الخلع والطلاق ج ٧ ص ٣١٨.

(٥) سنن النسائي: باب بيع ماليس عند البايع ج ٧ ص ٢٨٩.

يملك[١].

فالظاهر أنّ الرواية رواية واحدة ذات مضمون واحد، يرويها عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، واختلاف اللفظ من باب النقل بالمعنى، كما أنّ الاقتصار على بعض المواضيع اختصار وتقطيع تقتضيه الحال.

وفي الرواية قرينتان على أنّ المراد بها أن يعمد الانسان إلى بيع الشيء قبل أن يصير ملكاً له ويدخل في ملكه:

احداهما: قوله صلّى الله عليه وآله: «ليس على الرجل...» فإنّ التعبير به إنما يناسب لو كان وقوع البيع يوجب عليه تكليفاً يؤخذ به، فقال صلّى الله عليه وآله: إنّ الانسان إذا باع شيئاً لا يكون ملكاً له، فهو لا يوقعه في مشقّة وكلفة.

وهو لا يكون إلّا إذا كان بيعه بيعاً عن نفسه، وإلّا فبيع ما ليس ملكاً له إذا كان بيع مال الغير ومن قبيل الفضولي، فوقوع البيع انما يوجب وقوع التكليف على مالك المبيع، والبايع الفضولي أجنبي عن البيع، لا يوقعه في تكلف أصلاً، بخلاف ما لو باع عن نفسه، بأن يكون في عزمه أن يشتريه من مالكه ويعطيه المشتري، وفاءً بعقد البيع الذي أنشأه، فقال صلّى الله عليه وآله: «ليس على الرجل بيع فيما لا يملك».

وقد وردت عن الائمة المعصومين عليهم السّلام في باب بيع العينة بألفاظ أُخر ما تدلّ على بطلان بيع العين قبل أن يملكها، فراجع[٢].

القرينة الثانية: ذكر البيع في عداد طلاق ما لايملك، حتى أنّه ذكر عنوان

(١) مسند أحمد: ج٢ ص ١٩٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ و٧ و٨ من أبواب أحكام العقود ج١٢ ص٣٧٠ - ٣٧٩.

«ما لايملك» مرة واحدة وحكم بأنه لا يجوز طلاق ولا عتق ولا بيع ولا وفاء نذر فيه، في أحد نقلي أحمد.

فإنّ من الواضح أن الملكية المعتبرة في الطلاق ليست ملكية اعتبارية، بل إنما هي بمعنى كون أمر المطلّقة بيده بأن تكون زوجة له حين وقوع الطلاق، ليتصوّر فيه مفهوم الطلاق.

فكما أنّ المراد بالملك فيه هو أن يكون مالكاً لأمرها بالفعل، في قبال ماليس أمرها بيده، كطلاق الأجنبية التي هي زوجة الغير وكطلاق من يريد تزويجها قبل أن يتزوجها، فهكذا الكلام في قوله «لا بيع فيما لايملك» أو «لا بيع إلّا في ما تملكه» فيراد بالملك فيه أن يكون أمر المبيع بالفعل بيده، ليكون له الآن التصرّف فيه بالبيع ونحوه.

وبعبارة اخرى يراد بالملكية أن يكون تحت اختياره وفي يده وسلطته، وهذا معنى حاصل للانسان بالنسبة إلى أعضائه، كما عرفت.

فهذه العبارة المنقولة عنه صلّى الله عليه وآله تكون متحدة المعنى مع ما نقله معمر بن يحيى بن سام عن أبي جعفر الباقر عليه السّلام، فقد روى في الموثّق أنّه سمعه يقول: لا يطلّق الرجل إلّا ما ملك، ولا يعتق إلّا ما ملك، ولا يتصدّق إلّا بما ملك(١).

ومع ما رواه الحلبي في الصحيح عن أبي عبدالله الصادق عليه السّلام ـ في حديث ـ أنّه سئل عن رجل قال: كلّ امرأة أتزوجها ما عاشت أُمّي فهي طالق فقال: لاطلاق إلّا بعد نكاح، ولا عتق إلّا بعد ملك(٢).

فهذه الأخبار إنما هي بصدد النهي عن بيع الشيء قبل أن يدخل تحت يده

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الطلاق الحديث ١٠ و ١١ ج١٥ ص٢٨٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الطلاق الحديث١ ج١٥ ص٢٨٦.

واختياره، لا في مقام اشتراط الملكية الاعتبارية في المبيع، لكي تفيد بطلان بيع وليّ الأمر لما أخذه زكاة، وبطلان بيع ما ليس ملكاً له، وإنما هو تحت يده وسلطانه، كمثل بيع الدم والأعضاء في ما نحن فيه.

وممّا ذكرنا تعرف أنّه إذا اعطى عضواً له للترقيع بلا أخذ مال ولا استعطاء له ثم إنّ المستفيد بذل له مالاً تكريماً ومكافأة له فلا إشكال فيه أصلاً.

هذا كلّه في أخذ المال في قبال إعطاء عضو انسان حيّ للترقيع به.

وأمّا الميت فقد عرفت أنه ليس لأحد من أوليائه حقّ على بدنه وأنّ حرمته ميتاً كحرمته وهو حيّ، فليس لأحد ولو كان من أوليائه المبادرة الى إعطاء عضو من الميت ابتغاء للحصول على مال، كما لا يجوز له ذلك مجّاناً.

نعم إذا كان قد أوصى بأن يعطى بعض أعضائه لهذه الغاية في قبال أخذ مال فالمتّبع وصيته، كما أنّه لو أوصى بإعطائه مجّاناً لكانت وصيته هي المتّبعة، وهو واضح بإيضاحنا له في ما مرّ، فتذكّر.

العاشرة: لا ينبغي الإشكال في أنّه إذا أوصى الانسان بأن يستفاد من أعضائه بعد موته في أمر ترقيع المحتاجين إليه فالاقدام على قطعها للحصول على هذه الفائدة إقدام على ما أوصى به، وكان كأنّ الميت نفسه أقدم عليه، فلا مجال لتوهّم لزوم الدية على المقدم.

نعم إنّ جواز أخذ المال من المستفيد في قباله تابع لكيفية وصيته ـ كما عرفت ـ وهو أمر آخر غير لزوم الدية.

وأمّا اذا أقدم أحد وبادر إلى قطع عضو من الميت بلا مجوّز شرعي بل كان عصياناً بغاية الترقيع به فهل تجب عليه دية العضو المقطوع، كما كان تجب عليه إذا فعل به ذلك تمثيلاً ونكالاً؟ الظاهر هو الوجوب.

وتدلّ عليه الأخبار المعلّلة الواردة في وجوب الدية بايراد الجناية على الميت.

مثل قول أبي عبدالله عليه السَّلام -على ما في صحيح عبدالله بن سنان- في رجل قطع رأس الميت قال عليه السَّلام: عليه الدية لأنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حيّ(١).

دلّ بالتنصيص على ثبوت الدية بقطع رأس الميت، وبالتعليل على أنّ حكم الدية لايختصّ بقطع رأسه، بل يجري في جميع الجنايات الواردة عليه، وذلك أنّ سرّ ثبوت الدية هو أنّه تعالى جعل للمجنى عليه حرمة هي السبب لوجوب أداء دية النقص الوارد بالجناية عليه، وصرّح الامام عليه السَّلام بأنّ حرمة الانسان اذا صار ميتاً مثل حرمته في حال حياته، فلا محالة تجب الدية بالجناية عليه ميتاً كما كان تجب عليه بالجناية عليه في حال حياته.

وهذه العلّة المنصوصة كما تقتضي عموم حكم وجوب الدية في شتّى أفراد الجنايات وأقسامها، فهكذا تقتضي ثبوت حكم الدية في كلتا حالتي إرادة التمثيل والنكال وإرادة الانتفاع بعضوه في الترقيع مثلاً، إذ كلتا الحالتين مشتركتان في أنّ الحرمة المجعولة للميت تمنع عن جواز إقدام الغير على قطع عضو منه، وفي أنّها تقتضي ثبوت الدية على القاطع لمّا أقدم على هتك حرمته وقطع عضوه بلا إذن منه ولا مايقوم مقامه.

ويؤيّد هذه الأخبار ما في غير واحدة من الروايات، من أنّ الدية غرامة يغرمها الجاني، فهي كأنّها قيمة ذاك الأمر الذي أُزيل بإقدام الجاني، وعوضٌ عن الخسارة، وتدارك للضرر الوارد عليه، فكلّ ما شرّع فيه دية أو أرشاً فهو غرامة عن ذاك العضو مثلاً وتدارك له، وكأنّها قيمة له قوّم بها في الشريعة، وحيث إنّ الدية كما شرّعت في الأحياء كذلك قد شرّعت في الأموات فلا محالة تجري في صورة الإقدام إلى موجبها لغاية الانتفاع في الترقيع أيضاً، فإنّ

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث٤ ج١٩ ص٢٤٨.

الدية قيمة وعوض عن ذاك العضو فلا فرق فيه بين الغايات.

فمنْ هذه الروايات صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السَّلام في رجل قطع فرج امرأة قال: إذن أُغرمه لها نصف الدية[١].

ومنها صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: السنّ إذا ضربت انتظر بها سنة، فإن وقعت أُغرم الضارب خمسمائة درهم، وإن لم تقع واسودّت أُغرم ثلثي ديتها[٢].

والأخبار المعبّرة بالغرامة مثل المعبّرة بالأرش كثيرة، وتأييدها لإطلاق أدلّة ثبوت الدية على الجناية الواردة بالميت لما إذا كانت بغاية الاستفادة في الترقيع أيضاً واضح، والله العالم.

الحادية عشر: هل يجوز الانتفاع بعضو استؤصل في حدّ أو قصاص في أمر الترقيع؟ وعلى الجواز فما هو الشرط فيه؟

توضيح المقال أنّ الكلام تارة يفرض في القصاص وأُخرى في الحدّ.

أمّا في العضو المقطوع من باب القصاص فالكلام فيه عن جهتين:

(الجهة الأُولى) أنّه هل يجوز للمقتصّ منه أن يرقّع موضع القصاص بنفس عضوه هذا الذي قطع منه بالقصاص؟

قد تعرّض الأصحاب لهذه المسألة في فرع من قطع أُذنه قصاصاً فألصقه المجنى عليه بمحلّه فبرئ.

وظاهر كلماتهم عدم جواز هذا الإلصاق والترقيع إلّا من بعد إذن المجنى عليه، بل إنّ صاحب السرائر قد ادّعى عليه اجماع الأصحاب وتواتر

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب ديات الأعضاء الحديث٢ ج١٩ ص٢٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب ديات الأعضاء الحديث١ ج١٩ ص٢٦٦.

الأخبار[١].

وفي الرياض -مزجاً بمتن المختصر النافع-: ولو قطع شخص شحمة أُذن آخر فاقتصّ منه فألصق المجنى عليه الشحمة بمحلّها كان للجاني إزالتها، بلا خلاف على الظاهر المصرّح به في التنقيح... قال: وإنما الخلاف في العلّة، فقيل: ليتساويا في الشين -كما ذكره المصنّف- وقيل: لأنّها ميتة لايصحّ الصلاة معها[٢] انتهى.

ولم أجد من أفتى بالجواز فيمن تصفّحت كلماتهم.

وما قد يستدلّ به لعدم الجواز -كما صرّحوا به- أمران:

أحدهما: أنه مقتضى حقّ القصاص، فإنّ الجاني قد أزال ذلك العضو من المجنى عليه، فلا محالة يكون للمجنى عليه حقّ أن يزيل مثل عضوه بمقتضى قوله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»[٣] وقوله تعالى: «ولكم في القصاص حياة يا أُولي الألباب»[٤] إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الدالّة على ثبوت حقّ القصاص، وعلى أنّ للمجنى عليه أن يبادر إلى ايراد مثل جناية الجاني عليه قصاصاً له، والمماثلة هاهنا تقتضي أن يجعل المجنى عليه بلا أُذن مثلاً، كما صيّره الجاني كذلك. والظاهر أنّه مراد من علّل بالتساوي في الشين.

ويشهد لذلك أيضاً خبر غياث بن كلوب عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عن أبيه عليهما السَّلام أنّ رجلاً قطع من بعض أُذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى علي عليه السَّلام فأقاده، فأخذ الآخر ماقطع من أُذنه فردّه على أُذنه

---

(١) السرائر: ج٣ ص٣٨٧ ضمن البحث عن حكم السنّ التي نبتت بعد القصاص.

(٢) رياض المسائل: مبحث قصاص الطرف ج٢ ص ٥٢٨.

(٣) البقرة: ١٩٤.

(٤) البقرة: ١٧٨.

بدمه فالتحمت وبرئت، فعاد الآخر إلى علي عليه السَّلام فاستقاده، فأمر بها فقطعت ثانية وأمر بها فدفنت، وقال عليه السَّلام: إنما يكون القصاص من أجل الشين(١).

ثانيهما: أنّ العضو المقطوع ميتة ونجس، فإلصاقه يوجب وقوع الصلاة في النجس وهو غير جائز.

أقول: إنّ أدلّة ثبوت حقّ القصاص وإن اقتضت جواز قطع عضو المجنى عليه فيما كان قد قطع ذاك العضو من الجاني بلا إشكال، إلّا أنّها لا تقتضي أن يكون للجاني المنع من ترقيع المجنى عليه بنحو الإطلاق.

وذلك أنّ للجناية صوراً:

فتارة تكون الجناية علّة تامّة لصيرورة المجنى عليه بلا هذا العضو إلى الأبد، كأن قطع أُذنه مثلاً وألقاه إلى كلب أو هرّة فأكله، أو أحرقه بالنار، أو دقّه وسحقه، أو قطعه في برّ لايمكن فيه عملية الترقيع، ولعلّه يلحق به ما إذا كانت عملية الترقيع أمراً مغفولاً عنه عند عامّة الناس الذين منهم المجنى عليه.

وأُخرى لا تكون الجناية علّة تامّة، كأن أقدم على قطع أُذنه في مستشفى وذكر له أنّ طبيب عملية الترقيع موجود وهو نفسه يتحمّل مؤونته.

فالذي ينبغي أن يقال: أنّ الجناية فيما إذا كانت هي العلّة التامّة لصيرورة المجني بدون الأُذن مثلاً للتالي فله بموجب أدلّة القصاص أن يفعل ذلك بالجاني حتى تتحقّق المماثلة، فتجويز أن يرقّع الجاني بذاك العضو المقطوع عن بدن نفسه خلاف أدلّة القصاص، وبه يلحق مورد الغفلة العامّة.

وأمّا إذا كانت الصورة الأخيرة فالحقيقة هي أنّ الجناية لم توجب إلّا مجرّد قطع عضو المجنى عليه، وإلّا فصيرورته بلا ذاك العضو إلى الأبد كانت من آثار

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب قصاص الطرف الحديث١ ج١٩ ص١٤٠.

مسامحة نفسه، لا من أعمـال الجاني، فلا تقتضي أدلّة القصاص أن يمنع الجاني عن عملية الترقيع استناداً إلى حصول المماثلة في الاعتداء والقصاص، فإنّ الاعتداء لم يوجب إلّا حدوث القطع، واما بقاؤه، فهو لايستند إلى المعتدي بل إلى مسامحة المعتدى عليه، فلو أراد المجنى عليه قطعه ثانياً لكان هو اعتداء أزيد ممّا اعتدى عليه، وهكذا لو أراد أن يمنعه من الترقيع به.

وأمّا خبر إسحاق فهو ناظر إلى الغالب من عدم إمكان الالتحاق والبرء أو الغفلة العامّة في هذه الموارد.

لا يقال: إنّ قوله عليه السَّلام: «إنما يكون القصاص من أجل الشين» يدلّ بوضوح على أنّ الغاية من القصاص حصول شين على الجاني وهو إنما يكون إذا منع عن الترقيع به وعن إعادته بعد الاستئصال.

لأنا نقول: لا ريب في أنّ القصاص ليس حقّاً إلهيّاً لكي لا يلاحظ فيه إلّا حصول الشين بلا قيد فيه، بل إنما هو حقّ إنساني تعتبر فيه المماثلة، ولا يجوز فيه التعدي أصلاً.

وعليه فلا محالة يراد بالشين المذكور في الحديث الشين المساوي للشين الذي أوجده الجاني على المجنى عليه، وبعدما تبيّن أنّ الشين الذي من فعله في بعض فروض المسألة إنما كان مجرّد القطع وكان بقاؤه من آثار مسامحة المجنى عليه وفعله فلا مجال لإيجاد شين أزيد، كما لا يخفى.

كما أنّ الظاهر أنّ كلمات الأصحاب أيضاً ناظرة إليه. وإلّا فلو فرض تنبيه المجنى عليه بإمكان الترقيع وهدايته مثلاً الى مستشفى معدّ لعملية الترقيع فسامح ولم يراجع مع إمكانه من جميع الجهات فمن البعيد جدّاً أن يفتي أحد بأنّ للمجنى عليه منع الجاني بعد أن اقتص منه من الترقيع، أو أنّ له أن يستقيده ثانياً، كيف ولا ريب في أنّه حينئذٍ اعتداء بأزيد ممّا اعتدى، وهو ممنوع جدّاً وحرام قطعاً.

هذا كلّه في الاستدلال لثبوت حقّ للجاني بمثل أدلّة القصاص عامّة أو خاصّة. وهو الوجه الاوّل.

وأمّا الاستدلال للمنع عن الترقيع أو وجوب إزالته بعده بأنّه مستلزم لوقوع الصلاة في الميتة وهو الوجه الثاني:

ففيه أنّه لاريب في اختصاص دليل نجاسة الأجزاء المبانة من الحيّ بما إذا بقيت على حالة البينونة منه، ولا إطلاق له يشمل حالة الترقيع به، بل وكذلك دليل نجاسة العضو المبان من نجس العين كالكافر أو الميت قبل غسله، فإنّه لا إطلاق لدليل النجاسة في شيء منها يشمل حالة صيرورة الجزء المبان منها جزء لبدن حيّ آخر يغتذي ببدنه كسائر أعضائه، فإطلاق دليل النجاسة لايقتضي بقاءها بعد الترقيع.

نعم يحتمل بقاء نجاسته ولعلّه بنفسه مجرى لاستصحاب النجاسة.

لكن هذا الاستصحاب محكوم الأدلّة الاجتهادية الدالّة على طهارة بدن هذا الحيوان، فإنّها تدلّ على أنّ جميع أجزاء بدنه محكوم بالطهارة، بلا فرق فيها بين الحاصل بالترقيع مثلاً وغيره. فهٰذا الجزء أيضاً بعدما رقّع وجرى دم بدن المستفيد فيه واغتذى بالغذاء الذي تغذّى به وبالجملة فبعدما صار جزء من بدنه يعمّه دليل طهارة بدن المستفيد، ويكون محكوماً بالطهارة، فتصحّ الصلاة فيه، ولا يجوز قطعه كسائر ماله من أجزاء بدنه.

فتحصّل أنّ الحق هو التفصيل بين الموارد وأنّ للمجني عليه المنع من الترقيع أولاً، ومطالبة قطعه بعد الترقيع ثانياً، إلّا أن تكون أسباب الترقيع معدّة له بلا أيّ مانع ولم يقدم عليه مسامحة، وحينئذٍ فلا حقّ له على الجاني بعد الاقتصاص الأوّل أصلاً.

ثمّ إنّ حقّ المنع من الترقيع أو مطالبة القطع بعده إنما هو في ما إذا كان الترقيع بنفس العضو الذي استؤصل في القصاص، فلو كان الترقيع بعضو

انسان آخر أو حيوان فلا وجه للمنع عنه أو مطالبة قطعه بعد الترقيع، فإنّ استعداد الترقيع كما هو باق في عضو الجاني فهكذا في عضو المجنى عليه، ولا وجه لمنع الجاني عن الاستفادة من هذا الاستعداد وإيصاله إلى الفعلية، فليستفد المجنى عليه من استعداده أيضاً.

نعم لو فرض أنّ الجاني أعدم هذا الاستعداد عن عضو المجنى عليه فله أيضاً إعدامه والمنع عن الاستفادة منه،ومطالبة قطعه بعد الترقيع، كما حرمه الجاني هذا العضو «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»[١].

(الجهة الثانية) هل للجاني أن يجعل عضوه المستأصل في القصاص تحت اختيار من يستفيد منه في الترقيع مجّاناً أو في قبال أخذ عوض؟

الذي ينبغي أن يقال هو أنّه إذا كانت جنايته مجسّدة في مجرّد قطع عضو المجنى عليه وإن منعه أيضاً عن ترقيعه بمعنى أنه لم يفعل بالعضو المقطوع عملاً يخرجه عن قابلية الانتفاع به فليس للمجنى عليه في قصاصه أكثر من قطع عضو الجاني ومنعه عن الانتفاع به في ترقيع بدن نفسه.

وأمّا الاختصاص الذي لكلّ أحد على أعضائه متّصلة ومنفصلة فهو باق له على عضوه كما هو باق على العضو المقطوع من المجنى عليه له، فمقتضى القاعدة أن يكون أمره بيده يجعله تحت يدي من يريد، مجّاناً أو في قبال العوض. بل ليس لأحد أن يبادر إلى الانتفاع به من دون رضا المقتصّ منه.

هذا في ما لم يكن للجاني نفسه أن يرقّع بدنه بنفس عضوه، وأمّا صورة جواز ترقيعه به فكون أمر العضو المقطوع منه بيده أوضح كما لايخفى.

هذا خلاصة الكلام في العضو الذي استؤصل في القصاص.

وأمّا العضو الذي يستأصل في الحدّ فلا مصداق له إلّا المقطوع في السرقة وفي

---

(١) البقرة: ١٩٤.

المحاربة التي تعطف في كيفية القطع على السرقة، وفيه أيضاً يبحث عن جهتين:

(الجهة الأُولى) في أنّه هل يجوز له إعادة العضو الذي استؤصل في الحد بالترقيع؟ ومبنى الحكم بالجواز والمنع أنّه هل الحدّ الواجب في السرقة هو مجرّد القطع وإحداث انفصال يد السارق أو رجله بحيث لاينافيه وصلها ووضعها موضعها الأوّل بالترقيع؟ أو أنّ الحدّ هو أن يكون أثر التعذيب باقياً عليه ليكون عبرة لمن سواه إذا رآه على تلك الحالة؟

واللازم في الحكم بالمنع إثبات الاحتمال الثاني، وإلّا فمقتضى الأصل الاقتصار على المتيقّن، والزائد عليه يجري فيه استصحاب حرمة التعرّض له الثابتة قبل السرقة.

بل إنّ المورد من مصاديق الرجوع إلى العامّ الدالّ على ثبوت الحرمة المطلقة لكلّ أحد، فإنّه لم يعلم تقييدها إلّا في مجرد قطع عضوه، وأمّا منعه عن الترقيع به بعد القطع فهو غير معلوم الخروج عن العامّ والمطلق، فيكون الإطلاق هو المرجع، كما حقّق في محلّه.

وكيف كان فيمكن أن يستدلّ لاعتبار بقاء القطع والانفصال بوجوه:

منها: قوله تعالى: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله...» الآية[1].

ببيان أنّ المأمور به في الآية المباركة وإن كان هو نفس القطع وهو يحصل بإحداث الانفصال، ولا ينافيه المبادرة إلى وصلها بالترقيع بعد القطع، إلّا أنّ المستفاد عرفاً بتناسب الحكم والموضوع أنّ المأمور به هو الحصول على أثر القطع ـ أعني الانفصال ـ فكان القطع بمنزلة المقدّمة للتوصّل إلى هذا الأثر.

كما لو أوقف عبده مثلاً على باب الدار ليمنع عن دخول الكلب في داره،

---

(١) المائدة: ٣٨.

فاذا هجم كلب ودخل داره لغفلة العبد أو عجزه عن منعه فلا يصغى إلى دعوى أنّ المكلّف به هو أن لا يدخل الكلب، وقد دخل بالفرض، فليس على العبد الاقدام على إخراجه عن الدار بعد أن دخل. وذلك لأنّ المفهوم من هذا التكليف في العرف وعند العقلاء أنّ المكلّف به إنما هو ان لا يكون كلب في داره، والمنع عن الدخول إنما هو بمنزلة مقدّمة له، فإذا دخلها فعلى العبد التوصّل بأيّ وسيلة ممكنة إلى إخراجه عنها.

ففيما نحن فيه إنّ الحدّ المأمور به هو أن يكون السارق مقطوع اليد وبلا يد، والقطع طريق إليه قد أمر الله تعالى به، وإلّا فالغاية منه هو الواجب وهو المناسب لأن يكون نكالاً يتّعظ به غيره.

أقول: ومع ذلك كلّه فلقائل أن يمنع ذاك المدّعى، ويدّعي أنه ليس الحدّ ولا الواجب إلّا مجرّد القطع وإحداث الانفصال وإن لم يبق أثره، ونفس القطع تعذيب وتوهين يكفي في صدق النكال به إذا اطّلع عليه غيره.

وبالجملة: فاللازم هو حصول العلم بالفهم العرفي المذكور وإلّا فقد عرفت لزوم الاقتصار على المتيقّن، وعهدة دعوى العلم به على مدّعيها.

ومنها: أخبار معتبرة مستفيضة تدلّ على أنّ الحدّ هو أثر القطع ـ أعني الانفصال الباقي بعد القطع ـ.

ففي صحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السّلام في السارق إذا سرق قطعت يمينه، واذا سرق مرّة أُخرى قطعت رجله اليسرى، ثمّ إذا سرق مرة أُخرى سجنه وتركت رجله اليمنى يمشي عليها إلى الغائط ويده اليسرى يأكل بها ويستنجي بها، فقال: إني لأستحيي من الله أن أتركه لاينتفع بشيء، ولكنّي أسجنه حتى يموت في السجن... الحديث[1].

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب حدّ السرقة الحديث١ ج١٨ ص٤٩٢.

وجه الدلالة أنّها ظاهرة الدلالة في أنّ إجراء حدّ السرقة يؤدّي إلى أن لا يكون للسارق يدٌ يمنى في المرة الاولى، وأن لايكون له رجل يسرى في المرة الثانية، وأنه يترك له يده اليسرىٰ لأن تكون هي التي يأكل بها، ورجله اليمنىٰ لأن تكون هي التي يمشي عليها، ولذلك كان هو عليه السلام يستحيي من الله بعد ذلك أن يقطع له يداً أو رجلاً فيؤدي إلى أن لاينتفع بشيء.

والإنصاف أنّ دلالتها على كيفية القطع وحدّه واضحة.

والوسوسة في دلالتها بأنّها لعلّها مبنية على المتعارف في ذلك الزمان حيث كان قطع اليد مساوقاً مع أن لا يكون للمقطوع يد الى الأبد، لعدم تحقّق الإمكانات الحديثة في أمثال زماننا في تلك الأزمنة، فلا تدلّ على مطلوبية هذه الهيئة من إجراء حدّ القطع لكي يستدلّ بها على إثبات حدّه.

مندفعة بمنع ذلك، فإنّ قوله عليه السَّلام: «تركت رجله اليمنى يمشي عليها إلى الغائط ويده اليسرى يأكل بها ويستنجي بها» واضح الدلالة على أنّ قطع الرجل يوجب أن يفوّت عليه المشي عليها وقطع اليد يوجب فوت الأكل بها والاستنجاء بها، وعلى أنّ إجراء حدّ القطع يوجب فيه هيئة أنّه لا يكون له يد أو رجل.

وفي معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: كان علي عليه السَّلام لايزيد على قطع اليد والرجل ويقول: إني لاستحيي من ربّي أن أدعه ليس له مايستنجي به أو يتطهر به... الحديث[١].

فإنّها واضحة الدلالة على أنّ إجراء حدّ القطع عبارة أُخرى عن تركه بحيث ليس له مايستنجي به أو يتطهر به، وعلى أنّ اجراءه عبارة أُخرى عن إحداث

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب حدّ السرقة الحديث٢ ج١٨ ص٤٩٢، وفي الباب أخبار كثيرة معتبرة فراجعها.

هذه الحالة فيه.

والأخبار المعتبرة الواردة بهذا المضمون كثيرة فراجع، وتكرّرها يوجب قوة ظهورها في ما استظهرناه منها.

ومنها: ما في رواية محمَّد بن سنان عن الرضا عليه السَّلام في ما كتب إليه من العلل: وعلّة قطع اليمين من السارق لأنه يباشر الأشياء غالباً بيمينه وهي أفضل أعضائه وأنفعها له، فجعل قطعها نكالاً وعبرة للخلق لئلا يبتغوا أخذ الأموال من غير حلّها(١).

وجه الدلالة: أنّ قوله عليه السَّلام: «وهي أفضل أعضائه وأنفعها له» ظاهر في أنّ الإقدام على قطعها إنما هو لحرمانه عن النفع العائد إليه من هذا العضو الأفضل، كما أنّ قوله «فجعل قطعها نكالاً وعبرة للخلق» إنما يتأتى إذا بقي عليه أثر القطع، وإلّا لما كان عبرة للخلق بل لخصوص من شهد مجلس القطع أو نقل له وحكى، لا لجميع الخلق المباشرين له.

فالحاصل: أنّ دلالة الأخبار على أنّ حقيقة حدّ السرقة هي ترك السارق بلا يد أو رجل واضحة، وقد عرفت أنّ المحاربة عطف عليها فلا تحتاج إلى بحث زائد.

(الجهة الثانية) هل للسارق جعل أصابعه أو رجله المقطوعة تحت يدي طبيب أو غيره لينتفع بها في الترقيع؟

الظاهر أنّه له، إذ لا وجه لسلب اختصاصه بعضوه بعد قطعه، عدا توهّم أنّ إيجاب قطعه عبارة أُخرى عن قطع إضافته عنه، فهو عضو لا رابطة بينه وبين المقطوع منه، بل يقطع في الله وفي سبيل إجراء أحكامه.

وهو توهّم يندفع بأدنى تأمّل، فإنّه لا يفهم من إيجاب قطعه إلّا أنّ الشارع

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب حدّ السرقة الحديث٢ ج١٨ ص٤٨١.

طلب حصول الفصل بينه وبين صاحبه حتى يحرم النفع العائد منه إليه ويكون عبرة لغيره من خلق الله، وهو لا يلازم بوجه انتفاء ذاك الاختصاص، وقد عرفت أنّ مقتضى القواعد ثبوته وبقاؤه.

وعليه فأمر عضوه المقطوع حدّاً إليه يضعه تحت اختيار من أحبّ كيف أحبّ، وليس لأحد أن يتعرّض للتصرّف فيه بلا حصول على إذنه، كما هو مقتضى العمومات، والله العالم.

الثانية عشر: أنّ الذي يظهر من المنقول عن العالمين بطبيعة الانسان أنّه مادام الانسان حيّاً تنتشر من مخّه ومن قلبه أمواج خاصّة هي أمارات حياته، واذا انقطعت هذه الأمواج من ناحية المخ والقلب ـ بالمرّة ـ فهو ميّت قطعاً، إلّا أنه يمكن تحريك قلبه وجهازه التنفسي لمدّة مّا فتدوم حياته النباتية بواسطة هذه الأداة الخارجية بحيث لو انقطعت عنه وقف قلبه وجهازه.

وحينئذٍ فيسأل ويقال: اذا مات مخّ الانسان بالمرّة ولا يرجى ولا يحتمل رجوعه وكان ميّتاً بحسب العلوم الطبيعية إلّا أنه حرّك قلبه وجهازه التنفسي بوسيلة أدوات صناعية فهل يجوز قطع عينه أو كليته للانتفاع به في الترقيع أم لا؟

أقول: لابدّ وأن يفرض السؤال في ما إذا كان الحصول على إذن هذا الميت بقطع عضوه مفروضاً وتمحّض السؤال عن جواز قطعه في هذه الحال لاختصاص الاذن بما بعد الحياة فيرجع السؤال إلى أنّه بم يتحقق الموت فنقول:

إنه لاريب في أنّه ليس للشارع في مفهوم الموت والحياة اصطلاح خاصّ، بل الموت عنده أيضاً هو نفس مفهومه العرفي، والظاهر أنّ ملاك الحياة الحيوانية إنما هو حركة القلب وفعاليته الموجبة لحركات النبض ودوران الدم، فما لم يتوقّف القلب عن الحركة فالانسان أو الحيوان حيّ وإن عرض له حالة الإغماء المحض.

إلّا أنّ هـذه الحركة التي هـي مـعيـار الحـياة إنما هـي حـركة نـفس الـقلب بنفسه، وأمّا إذا بلغ القلب مرحلة لايتحرّك بنفسه وإنما تحرّكه الأداة الموصولة به فالانسان ميّت.

ويشهد لذلك أنّه إذا وقف القلب بالمرّة دقيقة مثلاً وأعلن الأطباء عن جزم أنه مـات قطعاً إلّا أنّ لنـا أن نحـرّك قلبـه ونديردمـه في أعضـائه لـمدة قصـيرة واشتغلوا بـه معلنين أنّـه لا تـعود إليه الحـيـاة الطبيعيـة فلا يشكّ أحد أنّه مـيّت يلعب به ويحرّك قلبه وبعض اعضائه الأُخرىٰ بوسائل خارجية.

وعليه فاذا وصلوا به هذه الوسـائل قبل وقوف قلبه بحيث لم يحصل انقطاع لحركة الـقلب إلّا أنّه كـان المفروض بلوغه الى تلـك المرحلة والمرتبة فـلا ينبغي الشكّ في أنّه أيضاً ميّت بلا شبهـة، ولو شكّ أحد فيه فإنما هو لعدم وضوح الأمر لديـه واحتمـال أنّ القلب يتـحرك بنفسه، وبـعبارة اخرى من قـبيل الخلط بين مقام الثبـوت والإ ثبات وإلّا فلو عـلم علماً يـقيناً بأنّ قلبه قد وقف بنفسه وإنما يحرّك بالأداة الصناعية لما شكّ في صدق الموت والميت.

وحينئذٍ يجوز أن يقطع ويستأصل أيّ عضو كان من أعضائه حتى ما يتوقف عليه إدامة الحياة كالقلب وكلتا كليتيه إلى غير ذلك فضلاً عن مثل عينيه.

فـان قـلت: ليس للفـقـيه إلّا بيان الاحكام الشـرعيّة، وإلّا فليس هو من أهل الخبرة في تشخيص الموضوعات العرفية، الّتي منها الموت والحياة، بل الخبير بها إنّما هم علماء الطبيعة وهم يقولون:

«إنّ تـمـام الموجب والملاك للـقضـاء على الانسان إنّما هو موت المخّ، فاذا مات المخّ بالمرّة بحيث لايـرجى عوده فالانسان ميّت، وإن حـرّك قلبه وجهازه التنفّسي بأجهزة حديثة إلكترونية وغيرها».

فعلينـا أن نأخذ الموضوع العرفي عن أهل الخبـرة به ونحكم بانّ انتهاء الحياة إنّما هو بموت المخ لاغير.

قلت: إنّ علماء الطبيعة وإنّما هم خبراء في تشخيص ما في الخارج وأنّ المخّ هل وقف عن العمل ام لا؟ إلّا أنّ الكلام هنا ليس في توقّف المخّ وعدمه، مثلاً، حتّى نرجع إليهم ويكون قولهم متبعاً وحجّة لنا لأنّهم اهل الخبرة.

بل الكلام هنا في تعيين مفهوم الموت والحياة عرفاً، حيث إنّ موضوع الجواز والحرمة هو الموت والحياة بما لهما من المفهوم عند العرف، وأهل الخبرة فيه إنّما هو أهل اللّسان، وتشخيص الفقيه العارف باللسان هو الملاك التامّ هنا.

وبالجملة فالكلام إنّما هو في تبيين المفهوم، لا في تشخيص المصداق ولذلك نقول:

إنّ المعنى العرفي المتقوّم به الموت إنّما هو وقوف القلب عن الحركة الطبيعية الّتي له، فما لم يقف عن تلك الحركة فالانسان حيّ؛ وإن وقف مخّه عن وظيفته الخاصّة، فاذا وقف القلب عن الحركة الطبيعية فصاحبه ميّت يجوز أخذ أيٍّ من أعضائه كان، بشرط الحصول على اذنه أو ما بحكمه.

نعم لو لم يقف القلب عن الحركة بعد لكنّه علم بأنّه سيقف بعد دقائق قليلة فهو انسان حيّ لا يجوز التعرّض لقتله ولا أن يعمل به عملاً كان فيه زهوق روحه، والفارق هو صدق عنوان الحيّ هنا بخلافه هناك، والله العالم.

ولنختم الكلام بذلك في الفروع المرتبطة بالترقيع، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على سيّدنا محمّد خاتم النبيّين، وعلى آله الهداة المهديّين ولا سيّما على ابنته الصديقة الطاهرة وعلى وليّ أمرنا وإمام زماننا، اللّهم عجّل فرجه وسهّل مخرجه، واجعلنا من جنده واعوانه، واجعل أعمالنا كلها خالصة لوجهك الكريم.

كلمة

في
عقد الاستصنــاع

كلمة في عقد الاستصناع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد خاتم النبيّين، وعلى آله الطاهرين.

المقصود بعقد الاستصناع أن يجيء طالب إلى صاحب صنعة ويستملك منه عدداً ممّا يصنعه فيقع العقد بينهما على أن يصنع له العدد المتوافق عليه بثمن.

ويتصوّر له صور: فإنّ ما يتوافقان عليه تارة أمر شخصي، وأُخرى كلّي، كما أنّه قد يقع عقد تمليك جزمي بينهما، وقد لا يكون بينهما سوى تعهد الصنعة والعرض من جانب وتعهد الاشتراء من جانب آخر.

وقبل الورود في البحث لابأس بملاحظة الأقوال:

قال الشيخ الطوسي قدّس سرّه في الخلاف: مسألة ٣٣: استصناع الخفاف والنعال والأواني من الخشب والصفر والرصاص والحديد لايجوز. وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة يجوز لأنّ الناس قد اتفقوا على ذلك. دليلنا على بطلانه: أنّا أجمعنا على أنّه لايجب تسليمها وأنّه بالخيار بين التسليم وردّ الثمن، والمشتري لا يلزمه قبضه، فلو كان العقد صحيحاً لما جاز ذلك، ولأنّ ذلك

مجهول غير معلوم بالمعاينة ولا موصوف بالصفة فيجب المنع منه[١].

وقال أيضاً في المبسوط في كتاب السلم: واستصناع الخف والنعل والأواني من خشب أو صفر أو حديد أو رصاص لايجوز، فإن فعل لم يصحّ العقد وكان بالخيار إن شاء سلّمه وإن شاء منعه، فإن سلّمه كان المستصنع بالخيار إن شاء ردّه وإن شاء قبله[٢].

وللشافعي في كتابه الأُمّ عبارة ربما يستظهر منها أنّه قائل بصحة عقد الاستصناع، قال في كتاب البيوع مالفظه: ولو شرط أن يعمل له طستاً من نحاس وحديد أو نحاس ورصاص لم يجز لأنهما لا يخلصان فيعرف قدر كلّ واحد منهما، وليس هذا كالصبغ في الثوب لأنّ الصبغ في ثوبه زينة لايغيّره أن تضبط صفته، وهذا زيادة في نفس الشيء المصنوع. قال: وهكذا كلّ مااستصنع[٣] «انتهى».

فإنّ دليله على عدم الجواز إنما هو الجهل بمقدار كلّ من جزئي المصنوع، فيكون المبيع فاقداً لصفة المعلوميّة، ولازمه أنّه إذا كان قدر كلّ منهما معلوماً كان الاستصناع في الطست جائزاً، وحينئذٍ فيكون «هكذا كلّ مااستصنع»، كما قال.

وقال السرخسي في مبسوطه: قال ـ يعني محمّد بن الحسن الشيباني صاحب المختصر ـ: «وإذا استصنع الرجل عند الرجل خفين أو قلنسوة أو طستاً أو كوزاً أو آنية من أواني النحاس فالقياس أن لا يجوز ذلك» لأنّ المستصنع فيه مبيع وهو معدوم، وبيع المعدوم لا يجوز لنهيه صلّى الله عليه وآله وسلّم عن بيع ما

(١) الخلاف: كتاب السلم ج٣ ص٢١٥.

(٢) المبسوط: فصل امتناع ذي الحقّ من أخذه... ج٢ ص١٩٤.

(٣) الأم: باب السلف في الشيء المصلح لغيره ج٣ ص١٣١.

ليس عند الانسان.

ثمّ هذا في حكم بيع العين، ولو كان موجوداً غير مملوك للعاقد لم يجز بيعه، فكذلك إذا كان معدوماً بل أولى.

ولكنا نقول: نحن تركنا القياس لتعامل الناس في ذلك، فإنّهم تعاملوه من لدن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى يومنا هذا من غير نكير منكر، وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأُصول لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: ما رآه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن، وقال صلّى الله عليه وآله وسلّم: لاتجتمع أُمّتي على ضلالة.

وهو نظير دخول الحمام بأجر، فإنّه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصبّ من الماء مجهولاً، وكذلك شرب الماء من السقاء بفلس... وفي الحديث: أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم استصنع خاتماً واستصنع المنبر. فإذا ثبت هذا يترك كلّ قياس في مقابلته[1].

وفيه أيضاً: قال: «وإذا عمله الصانع فقبل أن يراه المستصنع باعه يجوز بيعه من غيره» لأنّ العقد لم يتعيّن في هذا بعد، ولكن إذا أحضره ورآه المستصنع فهو بالخيار لأنّه اشترى مالم يره. وقال صلّى الله عليه وآله وسلّم: من اشترى شيئاً لم يره فهو بالخيار إذا رآه.

وعن أبي يوسف قال: إذا جاء به كما وصفه له فلا خيار للمستصنع استحساناً لدفع الضرر عن الصانع في إفساد أديمه وآلاته فربما لا يرغب غيره في شرائه على تلك الصفة[2]. انتهى.

وفيه أيضاً: قال: «فإن ضرب لذلك أجلاً وكانت تلك الصناعة معروفة

(١) المبسوط للسرخسي: كتاب البيوع ج١٢ ص١٣٨.

(٢) المبسوط للسرخسي: كتاب البيوع ج١٢ ص١٣٩.

فهو سلم» في قول أبي حنيفة تعتبر فيه شرائط السلم من قبض رأس المال في المجلس، ولا خيار فيه لربّ السلم إذا أحضره المسلم إليه.

وهو عند أبي يوسف ومحمّد رحمهما الله تعالى استصناع على حاله، لأنّه بدون ذكر الأجل عقد جائز غير لازم، فبذكر الأجل فيه لايصير لازماً، كعقد الشركة والمضاربة، وهذا لأنّ ذكر الأجل تيسّر فيه وتأخير المطالبة فلا يتغيّر به العقد من جنس إلى جنس آخر.

ولو كان الاستصناع بذكر الأجل فيه يصير سلماً لصار السلم بحذف الأجل منه استصناعاً. ولو كان هذا سلماً لكان سلماً فاسداً، لأنّه شرط فيه صنعة صانع بعينه وذلك مفسد للسلم.

وأبو حنيفة يقول: هذا مبيع دَين، والمبيع الدَين لا يكون إلّا سلماً، كما لو ذكر لفظة السلم[1] انتهى ما أردنا نقله.

وقال أيضاً في كتاب الإجارات في باب كلّ الرجل يستصنع الشيء: قال رحمه الله (يعني الشيباني): «اعلم بأنّ البيوع أنواع أربعة: بيع عين بثمن. وبيع دين في الذمّة بثمن، وهو السلم. وبيع عمل العين فيه تبع، وهو الاستئجار للصباغة ونحوها، فالمعقود عليه الوصف الذي يحدث في المحلّ بعمل العامل، والعين هو الصبغ بيع فيه. وبيع عين شرط فيه العمل، وهو الاستصناع فالمستصنع فيه مبيع عين» ولهذا يثبت فيه خيار الرؤية، والعمل مشروط فيه، وهذا لأنّ هذا النوع من العمل اختصّ باسم فلابدّ من اختصاصه بمعنى يقتضيه ذلك الاسم، والاستصناع استفعال من الصنع، فعرفنا أنّ العمل مشروط فيه[2].

---

(١) المبسوط للسرخسي: كتاب البيوع ج١٢ ص١٣٩.

(٢) المبسوط للسرخسي: ج١٥ ص٨٤ و ٨٥.

ونقتصر في ذكر أقوال العلماء بهذا المقدار، فإنّ العمدة عندنا هو اتّباع ما قام عليه الدليل المعتبر، ونحن وهم في ذلك على مستوى واحد، وإن كان لهم الفضل علينا لسبقهم وكونهم شيوخاً لنا.

فنقول: إنّ البحث يقع في جهات:

الجهة الأُولى: انّ الاستصناع وإن كان في الزمن السابق منحصراً في مثل استصناع الخفّ والكوز والقلنسوة لعدم اتّساع يد الصنعة آنذاك إلّا أنّه في أمثال زماننا قد اتّسع نطاقه، وشاع وتعارف الإقدام عليه في استصناع آلاف بل ملايين من الأواني المتنوّعة والمفروشات والسجاد وغير ذلك **يستصنعها** التجار الكبار والشركات الواسعة من ذوي مكامن ومصانع كثيرة الاتّساع، وعليه بناء التجارات والاستيرادات في أقطار العالم.

نعم كما يتحقّق في هذا المصداق الكثير العدد هكذا يتحقّق في قالب الوصية بصنع سفينة عظيمة حربية، فهي سفينة واحدة كما كانت هناك قلنسوة واحدة، وهكذا قد يتحقّق كما كان في سالف الزمان يتحقّق في استصناع خفّ وحذاء واحد يصنع بأيدي صانعه.

الجهة الثانية: هل الاستصناع عقد ومعاملة برأسه ـ بمعنى أنّه كما أنّ البيع معاملة في مقابل الإجارة، وكلاهما معاملتان في مقابل المزارعة والمضاربة، وجميعها معاملات وعقود خاصّة في مقابل الهبة والنكاح، وكلّ منها لها عنوانها الخاصّ بها، فهكذا هل عقد الاستصناع عقد ومعاملة في قبال كلّ من هذه العقود والمعاملات ـ؟

ظاهر كلمات بعض الفضلاء من المعاصرين ذلك، كما أنّ لازم قول أبي حنيفة «بأنّه سلم» أنّه من أقسام البيع، وهو صريح عبارة الشيباني في كتاب الاجارات حيث عدّه من أقسام البيع وجعله «بيع عين شرط فيه العمل» وهو الظاهر من ذكره له في كتاب البيوع.

والتحقيق: أنّ الاستصناع تعبير عن مشخصة هذا القسم من المعاملة عند العقلاء، وأمّا أنّه في جميع موارده بيع أو في جميع موارده ليس كذلك فلا، بل هو بيع في بعض ضروبه وعقد عقلائي في بعض ضروبه الأُخر ومواعدة في ثالث.

توضيحه: أنّ الاستصناع في وجوده المتعارف بين الناس خارجاً يتحقق في إحدى صور ثلاث:

(فتارة) بعد وقوع المقاولات اللازمة بين الطرفين يقع بينهما عقد تمليك يملّك فيه الصانع عدداً ممّا سيصنعه المستصنعَ في قبال قيمته، ويتملّكه المستصنع كذلك بحيث لا يكون في إنشائهما لملكية المستصنع لما يستصنعه حالة منتظرة مستقبلة، بل لايبقى إلّا الوفاء بما وقع عليه قرارهما.

فهذا القسم من الاستصناع ـ وهو قسم شائع ـ بيع بلا إشكال، فإنّه لا معنى ولا حقيقة للبيع عند الناس المخاطبين بالخطابات الشرعية المشتملة على مادّة البيع كتاباً أو سنّة إلّا تمليك شيء من قبيل الأعيان بعوض من طرف وقبوله وتملّكه هكذا من الطرف الآخر وهذا المعنى موجود في هذا القسم من الاستصناع.

ولا فرق بين هذا البيع الذي عبّرنا عنه بالاستصناع وسائر أفراد البيوع، إلّا أنّ المبيع لم يصنع بعد، وشرط المشتري على البائع أن يصنعه ويسلّمه، وانضمام هذا الشرط لايوجب خروج العقد عمّا هو حقيقته ـ أعني عن كونه بيعاً ـ فإنّ البيع حقيقته واسعة لايشترط فيها أن تخلو عن مثل هذا الاشتراط.

فبعد وقوع العقد بينهما هكذا فليس أمر العقد بيدنا لنعدّه في أيّ أنواع المعاملات شئنا، بل هذه الحقيقة المعبّرة عنه بمبادلة عين بمال ليست إلّا بيعاً لا غير، وحينئذٍ فتجري عليه أحكام البيع ويشترط فيه شرائطه، وسيأتي إن شاء الله تعالى البحث عنها.

(وأُخرى) يقع بينهما بعد تلك المقاولات قرار جزميّ على أن يصنع الصانع

عدداً يتوافقان عليه ويعرضه للبيع وأن يشتريه المشتري بعد أن يعرضه عليه، فلا يقع بينهما تمليك وتملّك فعليّان، إلّا أنّه مع ذلك فليس بينهما مجرّد وعد غير جازم بل يقع بينهما بناء جزميّ على أن يعمل كلّ منهما عملاً في قبال الآخر، فعمل الصانع صنع العدد المتوافق عليه وعرضه للبيع، وعمل المستصنع الإقدام علىٰ شرائه بقيمته، فقد ربطا هذين القرارين كلاً بالآخر وعقدا بينهما، لكنّه لم يشتمل بعد على مبادلة المالين ولا على تمليك وتملّك.

فهذا القسم من الاستصناع لايصدق عليه معنى البيع ولا ينطبق عليه مفهومه، فلا يمكن أن تعمّه أدلّة الأحكام المترتّبة على عنوان البيع لكي تدلّ على أنّه محكوم بحكم البيع ومشروط بشرائطه، إلّا أنّه لاينبغي الريب في أنّه مصداق لمعنى العقد وينطبق عليه مفهومه.

فإنّ العقد ليس إلّا الربط بين قرارين، ويستلزمه تعهد من الجانبين، يتعهد كلّ منهما عهداً مربوطاً بتعهد الآخر بعهد آخر.

ويفترق عن الإيقاع بأنّ الايقاع إيجاد إنشائيّ من جانب واحد لم يربط ما أنشأه بقرار من ناحية طرف آخر وإنما أوجد وأنشأ ما أنشأه بلا ربط إنشائيّ بين قراره وقرار آخر. وهذا بخلاف العقد فإنّ قوامه بالربط بين قرارين ومعاملة بينهما.

فيكون هذا القسم من الاستصناع مصداقاً للعقد فتعمّه أدلّة أحكام العقود.

وهذا الذي ذكرناه في معنى العقد هو الذي تدلّ عليه كلمات علماء اللغة ومهرة الفن.

ففي المصباح المنير: عقدت الحبل عقداً ـ من باب ضرب ـ فانعقد. والعقدة ما يمسكه ويحبسه ويوثقه. ومنه قيل: عقدت البيع ونحوه.

وفي أقرب الموارد: عَقَدَ الحبلَ وعَقَدَ البيعَ والعهد واليمين ونحوها «ض» عقداً:

أحكمه وشدّه. وهو نقيض حلّه... والخيطَ ونحوه: جعل فيه عقدة وجمع بين أطرافه.

وفي فروق اللغات للجزائري: العقد والعهد قيل: الفرق بينهما أنّ العقد فيه معنى الاستيثاق والشدّ ولا يكون إلّا بين متعاقدين، والعهد قد ينفرد به الواحد، فبينهما عموم وخصوص.

وفي مفردات الراغب: العقد: الجمع بين أطراف الشيء، ويستعمل ذلك في الأجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء، ثمّ يستعار ذلك للمعاني نحو: عقد البيع والعهد وغيرهما.

وفي منتخب اللغات: عَقد ـ بالفتح ـ بستن وگره دادن... عَقَد ـ بفتحتين ـ: گره گرفتن ريسمان وزبان.

وفي التبيان ـ للشيخ الأعظم الطوسي قدّس سرّه ـ: العقود جمع عقد، وأصله عقد الشيء بغيره، وهو وصله به، كما يعقد الحبل إذا وصل به شيئاً، يقال منه: عقد فلان بينه وبين فلان عقداً، فهو يعقده.

وفي تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي: العقود جمع عقد بمعنى معقود، وهو أوكد العهود، والفرق بين العقد والعهد أنّ العقد فيه معنى الاستيثاق والشدّ ولا يكون إلّا بين متعاقدين، والعهد قد ينفرد به الواحد، فكل عقد عهد، ولا يكون كلّ عهد عقداً. وأصله عقد الشيء بغيره، وهو وصله به، كما يعقد الحبل.

وفي تفسير الكشّاف: العقد العهد الموثّق، شبّه بعقد الحبل ونحوه.

فالناظر المتأمّل في كلماتهم لا يبقى له أيّ شكّ في أنّ حقيقة العقد هو إيجاد تلك العقدة التي توجد في مثل الحبل، وهو الذي نعبّر عنه في الفارسية بـ«گره زدن، گره بستن» وأنّ إطلاقه على العقد في باب المعاملات الاعتبارية بملاحظة وقوع ربط بين قرارين وعهدين وحلفين، فكلّ ما كان فيه ربط قرار بقرار آخر وتعهّد بتعهد آخر فهو مصداق للعقد مشمول للعقود.

فبالجملة: لا ريب في أنّ هذا القرار الواقع بينهما بالجزم على أن يصنع الصانع ماطلبه المستصنع ويعرضه للبيع منه وأن يشتريه المستصنع بعد العرض عليه لاريب في أنه عقد، إلّا أنه مع ذلك ليس بيعاً ـ كما عرفت ـ ولا عقداً آخر ذا عنوان خاصّ مثل البيع والإجارة والمضاربة وغيرها كما هو واضح.

وليس لأحد أن يقول: بل له عنوان خاصّ هو الاستصناع، وذلك أنّ الاستصناع يعمّه وذلك القسم الأول الذي قد عرفت انطباق عنوان البيع عليه، فلا محالة يكون الاستصناع عنواناً انتزاعياً كلّياً عن أكثر من نوع واحد من العقود لا يحكي عن نوع واحد منها نظير نفس عنوان العقد والعهد والمبادلة، هذا.

(وثالثة) بعد جميع تلك المقاولات يقع بينهما مجرّد مواعدة غير جازمة بأن يقول المستصنع: اصنع هذا العدد من ذاك المتاع لعلّي أشتريه منك. ويقبله الصانع، أو يقول الصانع: استخبر عني بعد شهر مثلاً لعلّي، اصنع هذا العدد من المتاع وأعرضه عليك لأن تشتريه. ونحو ذلك.

فمن المعلوم الواضح أنّ هذه المواعدة ليست بيعاً ولا عقداً إذ لم يرتبط فيها قرار بقرار، ولم يشدّ فيها، ولم يستوثق عهد بعهد، ومع ذلك فهي أيضاً قسم آخر من الاستصناع.

فالحاصل: أنّ عدّ الاستصناع عقداً برأسه غير صحيح، كما أنّ عدّه مطلقاً من مصاديق البيع غير متين، بل هو عنوان انتزاعيّ ينتزع عن بعض أقسام البيع تارة، وعن قسم خاصّ من العقود ثانية، وعن مجرّد مواعدة خاصة ثالثة، بتفصيل قد عرفته.

الجهة الثالثة: في حكم الاستصناع شرعاً.

حيث إنّ الاستصناع ليس حقيقة واحدة في جميع موارده بل كان له صور ثلاث، حقيقته في كلّ منها غيرها في الأُخرى، فلابدّ من البحث عن حكمه في

كلّ من صوره مستقلاً، فنقول:

(أمّا صورته الأُولى) التي يقع بينهما عقد تمليك جزميّ بينهما بثمن، فبعدما كانت مصداق البيع فلا محالة يشترط فيه كلّ ما جعله الشارع شرطاً في البيع بعنوانه، سواء كان في العوضين أو في المتعاقدين، كما يترتّب عليه كلّ ما يكون البيع محكوماً به من أقسام الخيار وغيره، وهو واضح.

وحينئذٍ فلا محالة تكون صحته مشروطة بأن يكون ثمن المعاملة وزمان تسليم المتاع ومقدار المتاع بأوصافه معلومة، فإنّ الجهل بكلّ منها يوجب بطلان البيع وعدم ترتّب الآثار المقصودة منه.

كما أنّه قد عرفت أنّ الاستصناع قد يكون على شيء معيّن شخصي، وقد يكون على أمر كلّي.

ففي هذه الصورة: إن كان المستصنع أمراً شخصياً كأن استصنع سفينة كبيرة قد صنع الصانع بعضها ولمّا يتمّ أمر صنعتها فلكها لمن استصنعها بثمن معلوم على أن يصنعها سفينة كاملة، فالظاهر أنّ حقيقة استصناعها أنّ المستصنع يشتري هذا الموجود منها ويشترط على صانعها أن يتمّ صنعها، فالمبيع هذا الموجود بشرط أن يكمّلها.

ونحوه ما إذا اشترى سجادة تنسج باليد قبل أن يتمّ نسجها واشترط على ناسجها تكميل نسجها، فالمبيع هذا المنسوج، وقد اشترط على ناسجها تتميم النسج.

فيمكن حينئذٍ اشتراط تتميم الصنع والنسج بمادّة شخصية معيّنة كما يمكن اشتراط تتميمهما بما يراه الصانع والناسج بعد أن كانت الخصوصيات معلومة تخرج به عن الجهالة الموجبة لبطلان البيع. فاذا لم يستلزم جهالة فالبيع صحيح.

وإن كان المستصنع أمراً كلياً فحيث إنّ المفروض اشتراط الصنع وهو

يحتاج إلى مضيّ مدّة، فلا محالة يكون تسليم المتاع بعد زمان لاحق. والبيع الذي يكوْن المبيع فيه كلياً وتسليم متاعه في زمان متأخر هو بيع السلف والسلم لاغير فلابدّ في صحته أن يراعى فيه جميع مانشترطه في بيع السلم من تسليم كلّ الثمن أو بعضه في مجلس العقد أو غير ذلك من الشرائط التي نشترطها في صحة السلم، وتفصيل شرائطه موكول إلى مقال آخر والى محلّه.

وحيث إنّ المتعارف من هذه الصورة أن يعطى كلّ الثمن بعد مضي زمن عن وقوع العقد أو يعطى مقدار منه نقداً (ويسمى بالفارسية: بيعانه) وأكثره بعد مضي زمن ولعلّه بعد تسليم المتاع، فلا بأس بالبحث عن اعتبار قبض الثمن نقداً واشتراطه في صحة بيع السلم والسلف فنقول:

قال الشيخ في الخلاف: مسألة ٦: من شرط صحة السلم قبض رأس المال قبل التفرّق. وبه قال أبوحنيفة والشافعيّ. وقال مالك: إن تفرّقا قبل القبض من غير أن يكون تأخير القبض شرطاً كان جائزاً وإن لم يقبضه أبداً، وإن كانا شرطا تأخير القبض، فإن كان ذلك اليوم واليومين جاز، وإن كان أكثر من ذلك لم يجز.

دليلنا: أنّا أجمعنا على أنّه متى قبض الثمن صحّ العقد، ولم يدلّ دليل على صحّته قبل قبض الثمن، فوجب اعتبار ماقلناه[1].

وقد فسّر في مبسوطه بيع السلم واعتبر في مفهومه تسليم الثمن فقال: السلم هو أن يسلف عوضاً حاضراً أو في حكم الحاضر في عوض موصوف في الذمّة الى أجل معلوم...[2].

ومع ذلك فقد ذكر في شرائطه أيضاً فقال: جملة شرائط السلم ثمانية - إلى

---

(١) الخلاف: كتاب السلم ج٣ ص٢٠٠ طبع مؤسسة النشر الإسلامي - قم.

(٢) المبسوط: ج٢ ص ١٦٩

أن قال:ـ السابع قبض رأس المال في المجلس[١].

وقال أبو المكارم ابن زهرة في الغنية في فصل من كتاب البيع: وأمّا السلم فشرائطه الزائدة التي تخصّه أربعة: ذكر الأجل المعلوم، وذكر موضع التسليم، وأن يكون رأس المال مشاهداً، وأن يقبض في مجلس العقد بدليل الإجماع من الطائفة[٢].

وقال العلّامة في كتابه المختلف ـ في الفصل التاسع من كتاب التجارة الذي في السلف ـ: مسألة: المشهور أنّ قبض الثمن في المجلس شرط في السلم، ذهب إليه الشيخ وابن أبي عقيل وغيرهما. وقال ابن الجنيد: ولا أختار أن يتأخّر الثمن الذي به بيع (يقع ـ خ ل) السلم أكثر من ثلاثة أيّام، وهو يدلّ بمفهومه على جواز تأخّر الإقباض. لنا: الأصل بقاء الملك على بايعه... ولأنّه يصير بيع دَين بدَين، وقد سبق بطلانه.

وفي المسالك ـ عند التعليق على عبارة الشرائع عند عداد شرائط السلم: الشرط الثالث، قبض رأس المال قبل التفرّق شرط في صحة العقد ـ قال: هذا هو المشهور، بل إجماع وظاهر ابن الجنيد جواز تأخير القبض ثلاثة أيّام، وهو متروك.

وعن العلّامة في التذكرة: فلا يجوز التفرقة قبله، فإن تفارقا قبل القبض بطل السلم عند علمائنا أجمع[٣].

وقال في كشف الرموز: شرط الشيخ رحمه الله في كتب الفروع في السلف قبض رأس المال قبل التفرّق وعليه أتباعه وما أعرف فيه مخالفاً إلّا صاحب

(١) المبسوط، ج٢ ص١٧٣.

(٢) راجع الجوامع الفقهية: ص ٥٨٩.

(٣) الجواهر: ج٢٤ ص ٢٨٩.

البشرى، فإنّه توقّف فيه مطالباً بالدليل وانعقد العمل على اشتراطه[١].

وقد أفتى باشتراط قبض رأس المال قبل التفرّق في صحّة السلم ابن حمزة في الوسيلة والمحقّق في الشرائع والمختصر النافع وابن إدريس في السرائر والعلّامة في الارشاد وغيره وغيرهم.

حتى قال صاحب الرياض: والأصل في شرطيته في صحة السلم الإجماع في الظاهر المحكي عن الغنية وعن التذكرة صريحاً خلافاً للإسكافي فجوّز التأخير الى ثلاثة أيام. وفي المهذب والدروس والمسالك أنّه متروك.

وحتى قال في الجواهر بعد نقل الإجماع عن الغنية والمسالك: فلو افترقا قبله -يعني قبل القبض- بطل عند علمائنا أجمع، وهو الحجة فيه بعد شهادة التتبّع وانحصار الخلاف في المحكي من قول أبي علي «لا أختار تأخير قبضه أكثر من ثلاثة أيّام...» نعم عن صاحب البشرى التوقّف فيه كصاحب الحدائق معلّلاً له في الأخير بعدم النصّ[٢].

وفي كتاب الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري ماحاصله: اشتراط القبض قبل التفرّق في صحّة السلم عن أبي حنيفة والشافعي وأحمد والتفصيل بما نقلناه عن خلاف الشيخ عن مالك[٣].

فالحاصل: أنّ اشتراط صحة السلم بقبض الثمن في مجلس البيع مشهور عند الإمامية، بل ادعى عليه إجماعهم، ولم ينقل فيه خلاف إلّا عن ابن الجنيد -فأجاز التأخير إلى ثلاثة أيام-. نعم توقّف فيه صاحب البشرى وصاحب الحدائق. وأمّا أهل السنّة فثلاثة مذاهب منهم موافقة للإمامية، ومالك جوّز

---

(١) كشف الرموز: ج١ ص ٥٢٤.

(٢) الجواهر: ج٢٤ ص٢٨٩.

(٣) الفقه على المذاهب الأربعة: ج٢ ص ٣٠٥.

التأخير لا إلى أمد اذا لم يشترط في العقد، والى خصوص يوم ويومين إذا اشترطه.

وأمّا الدليل على هذا الاشتراط فقد استدلّ عليه الشيخ في الخلاف والعلّامة في المختلف ـ على ما عرفت ـ بأنّه مقتضى الأصل وهو استصحاب بقاء الملك على ملك مالكه إذا لم يكن حائزاً لهذا الشرط.

وأنت تعلم بأنّ الأصل لايصحّ الاستناد إليه بعد شمول إطلاق «أحلّ الله البيع» وعموم «أوفوا بالعقود» لبيع يكون فيه الثمن والمثمن كلاهما مؤجّلين، ومع وجود الإطلاق والعموم لامجال لجريان الأصل أصلاً.

ويمكن الاستدلال له بوجوه أُخر:

(أحدها) ما يظهر من أخبار مستفيضة معتبرة من أنّ المتبادر من عنوان بيع السلم والسلف عند العرف والمتشرّعة هو أن يسلّم الثمن الى البائع:

ففي صحيحة الحلبي وسليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: سئل عن الرجل يسلم في الغنم ثنيان وجذعان وغير ذلك إلى أجل مسمّى، قال: لابأس إن لم يقدر الذي عليه الغنم على جميع ما عليه أن يأخذ صاحب الغنم نصفها أو ثلثها أو ثلثيها، ويأخذ رأس مال ما بقي من الغنم دراهم... الحديث[1].

بيان الدلالة: أنّ المذكور في السؤال ليس إلّا إيقاع السلم في الغنم، فأفاد عليه السَّلام في الجواب أنّه يجوز للمشتري المسلم أن يأخذ بعض الغنم ويأخذ رأس مال ما بقي منها، وفيه دلالة واضحة على أنّ حقيقة السلم متقوّمة بإعطاء جميع الثمن الذي عبّر عنه برأس المال حتى لزمه إذا أخذ بعض الغنم أن يأخذ

---

(١) الكافي: ج٥ ص ٢٢١ ح٩، التهذيب: ج٧ ص٣٢ ح٢٠، وسائل الشيعة: الباب١١ من أبواب السلم الحديث١ ج١٣ ص٦٨.

مابقي من رأس ماله.

وفي موثّقة عبدالله بن بكير قال: سألت أبا عبدالله عليه السَّلام عن رجل أسلف في شيء يسلف الناس فيه من الثمار فذهب زمانها «ثمارها ـ يه» ولم يستوف سلفه، قال: فليأخذ رأس ماله أو لينظره[١].

وهي في الدلالة كسابقتها، بل أوضح منها، فإنّه لم يفرض في السؤال أزيد من إيقاع بيع السلف وعدم إمكان الوفاء به، فحكم عليه السَّلام في الجواب بأنّه يأخذ المشتري حينئذٍ رأس ماله. فقد دلّت بوضوح على أنّ إيقاع بيع السلف يلزمه أداء ثمنه حتى استتبع عدم إمكان الأداء استرداد الثمن المؤدّى.

وفي صحيحة أُخرى للحلبي عن أبي عبدالله عليه السَّلام قال: لابأس بالسلم في الحيوان إذا سمّيت الذي تسلم فيه فوصفته فإن وفيته وإلّا فأنت أحقّ بدراهمك[٢].

وكيفية دلالتها يعلم ممّا ذكرناه ذيل ماسبقتها.

إلى غير ذلك من الاخبار، فراجع.

بل ليس ببعيد أن يقال: إنّ المتبادر في اللغة من بيع السلم أو السلف هو ذلك، ولذلك قالوا: إنّ الإنشاء يمكن أن يكون بإيجاب المشتري بأن يقول: أسلفتك أو أسلمتك هذه الدراهم في عروض يوفيها بعد مدة كذا فيقول البائع: قبلت.

فإنّه لا معنى لقوله: «أسلمتك هذا المال في هذا الشيء» إلّا أنّه يسلم المال ويعطيه البائع، كما لا معنى لقوله: «أسلفتك هذا المال في كذا» إلّا أنّه يعطي هذا المال سلفاً ومقدماً على حضور زمان تسليم المبيع، فعنوان الاسلام

(١) التهذيب: ج٧ ص٣١ ح١٩، وسائل الشيعة: الباب١١ من أبواب السلم الحديث١٤ ج١٣ ص٧٢.
(٢) التهذيب: ج٧ ص٤١ ح٦٢، وسائل الشيعة: الباب١١ من أبواب السلم الحديث١٧ ج١٣ ص٧٣.

والاسلاف المأخوذ من السلم والسلف لا معنى لتصوير مفهومه إلّا أنّ هنا تسليم الثمن والمال وإسلافه وإعطاءه قبل مجيء زمن لزوم الوفاء من البائع بهذا البيع.

ومنه تعرف قوّة ما نقله في الجواهر بقوله: بل قد يقال باعتبار تسليم الثمن في حقيقة السلم وأنّه بدونه منتف حقيقة السلم[١] هذا.

والتحقيق: أنّ غاية ما يستفاد من اللغة والعرف ومن مثل تلك الأخبار المذكورة لا تزيد على أنّ قوام حقيقة عنوان السلم والسلف إنما هو بإعطاء الثمن كلّه في المجلس، وأنّه لا معنى للاسلاف في عروض إلّا إعطاء ثمنه، فلا محالة يكون قوامه بإقباض الثمن وقبضه نقداً، لكنّه لايقتضي إلّا أنّ عنوان السلم لايصدق على ما كان الثمن والمثمن مؤجّلين، وأمّا أنّ حقيقة البيع أو العقد اللازم منحصر في السلم فلا.

بل كما أنّ بيع النقد وبيع النسية أيضاً بيع ولا يصدق عليهما عنوان السلم وهذا لا يوجب بطلانهما وخروجهما عن إطلاق البيع وعموم العقود فهكذا الأمر في ما نحن فيه، فالبيع الذي يكون العوضان فيه مؤجّلين في عين أنّه ليس من السلم والسلف يكون مشمولاً لإطلاق «أحلّ الله البيع» وعموم «أوفوا بالعقود» فكان اللازم صحته، كما لا يخفى.

(ثانيها) أن يقال: حيث إنّ المثمن فيه مؤجّل وكلّي على ذمّة البائع، فلو كان كلّ الثمن أو مقدار منه أيضاً كلّياً على ذمّة المشتري يصير من بيع الدين بالدين الذي قد ورد النهي عنه.

فقد روي بطريق صحيح عن طلحة بن زيد الذي كتابه معتمد عن أبي عبدالله الصادق عليه السّلام أنّه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم:

---

(١) الجواهر: ج٢٤ ص٢٨٩.

لايباع الدين بالدين(١).

وهو ظاهر جدّاً في بطلان بيع الدين بالدين، وقد عرفت أنّ العلامة قدّس سرّه في كتابه المختلف استدلّ لاعتبار القبض في المجلس به أيضاً.

وفيه أنّ ظهور الرواية في بطلان بيع الدين بالدين لاينكر إلّا أنها ظاهرة أيضاً في وقوع مبادلة البيع على ما كان دَيناً بنفسه ومع قطع النظر عن البيع كأن يكون لزيد مثلاً على ذمّة أحد وزن من الحنطة ولعمرو على ذمّة آخر دراهم فيباع الحنطة بالدراهم فهذا بيع الدَين بالدَين، ومشمول للنهي الوارد عن الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وأمّا في المقام فالمفروض أنه ليس احد من المتعاملين مديوناً لصاحبه قبل العقد، ومع قطع النظر عنه فلا يقع البيع على الدَين بالدَين بل إنّه إذا وقع البيع وتمّ صار كلّ منهما مديوناً لصاحبه، فليس هو من بيع الدَين بالدَين.

وهذا الذي قلناه هو الوجه لما أفتى به شيخ الطائفة قدّس سرّه في باب بيع الديون والأرزاق من النهاية فقال: لابأس أن يبيع الانسان ماله على غيره من الديون نقداً، ويكره أن يبيع الانسان ذلك نسية، ولا يجوز بيعه بدَين آخر مثله(٢).

فترى مع أنّه قدّس سرّه منع عن بيع الدَين بدَين آخر مثله فقد أفتى بجواز بيع الدَين نسية. ففيه دلالة واضحة على أنّه قدّس سرّه لايرى بيع الدَين نسية مصداقاً لبيع الدَين بالدَين.

والظاهر أنّ وجهه ماذكرنا من أنّ المفهوم العرفي من بيع الدَين بالدَين أن

---

(١) الكافي: ج٥ ص١٠٠ ح١، التهذيب: ج٦ ص١٨٩ ح٢٥، وسائل الشيعة: الباب٨ من أبواب السلف الحديث٢ ج١٣ ص٦٤.

(٢) النهاية: كتاب الديون والكفالات... ص٣١٠.

يكون العوضان قبل وقوع البيع عليها ديناً، فلا يعمّ ما إذا كانت المعاملة سبباً لاشتغال الذمة بشيء وصيرورته ديناً عليها.

فما في السرائر «من حمل هذه الفتوى من الشيخ قدّس سرّه على أنّها مجرّد نقل خبر واحد بلفظه لا يعمل به ولا يعتقد صحته، ولذلك فليس مناقضاً لقوله بعدم جواز الدَين بدَين آخر مثله»[1] ينشأ عن عدم الوصول إلى مغزى كلامه قدّس سرّه.

(ثالثها) أنه من بيع الكالئ بالكالئ الذي ورد عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم النهي عنه:

فقد روى في مستدرك الوسائل عن دعائم الاسلام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنه نهى عن بيع الكالئ بالكالىء، وهو بيع الدَين بالدَين، قال: وذلك مثل أن يسلم الرجل في الطعام الى وقت معلوم، فإذا حضر الوقت لم يجد الذي عليه الطعام طعاماً فيشتريه من الذي هو عليه بدَين إلى أجل آخر، فهذا دَين انقلب إلى دَين آخر[2].

والظاهر أنّ تفسيره بيع الدَين بالدَين من الراوي وإن احتمل أنّه من النبي صلّى الله عليه وآله.

وروى الحافظ البيهقي في السنن الكبرى بأسانيد عن موسى بن عبيدة أبي عبدالعزيز الربذي (تارة) عن نافع عن ابن عمر، أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم نهى عن بيع الكالئ بالكالىء. وفي بعض هذه الأسانيد أن نافعاً قال: «وذلك بيع الدَين بالدَين» (وأُخرى) عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عن كالئ بكالئ الدَين بالدَين.

---

(١) السرائر: باب بيع الديون والأرزاق ج٢ ص٥٥.

(٢) المستدرك : باب ١٥ من أبواب الدّين والقرض ج٢ ص٤٩١ ح١.

وفي بعض هذه الأسانيد: قال أبوعبيدة: يقال: هو النسيئة بالنسيئة، مهموز[١].

فيحتمل في خبر عبدالله بن دينار أن يكون تعبير «الدّين بالدّين» جزء من الرواية، وهو الظاهر من نفس اللفظ، كما يحتمل فيه أن يكون تفسيراً عن بعض الرواة كما فسّره نافع به، وكما نقل أبوعبيدة أنّه يقال: هو النسيئة بالنسيئة. ويؤيد الاحتمال الثاني أنّه روى عن ابن دينار عن ابن عمر بلا زيادة عبارة «الدّين بالدّين» والله العالم.

وهذا الحديث لم ينقل عن طريق أصحابنا الامامية بطريق معتبر، وإنما نقل مكانه: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: لايباع الدّين بالدّين. كما عرفت.

لكنّه من الروايات المشهورة حتى أنّه ذكره ابن إدريس ـ المعروف بأنّه لايعمل بالخبر الواحد ـ في سرائره بحيث ربما يظهر منه الاستناد إليه حيث قال: فأمّا إن كان ـ يعني الدّين ـ حالاً فلا يجوز بيعه بدّين آخر لا ممّن هو عليه ولا من غيره بغير خلاف أيضاً، ونهى النبيّ عليه السّلام عن بيع الكالئ بالكالئ وهو بيع الدّين بالدّين، ثم ذكر في شرحه مثل ما مرّ عن دعائم الاسلام[٢].

وقال الفقيه المتبحّر صاحب الجواهر قدّس سرّه في كتابه الثمين: والمنع من بيع الكالئ بالكالئ وإن لم يكن موجوداً من طرقنا وإنما هو من طرق العامّة ولكن قد عمل به الأصحاب[٣].

وأمّا مفهوم الكالئ فالمستفاد من كلمات العلماء في تفسيره وجهان:

أحدهما: أنّه مأخوذ من «الكلأ» بمعنى الحفظ والمراقبة، فالكالئ إمّا بمعنى

---

(١) سنن البيهقي: كتاب البيوع باب ماجاء في النهي عن بيع الدّين بالدّين ج٥ ص٢٩٠.

(٢) السرائر: باب بيع الديون والأرزاق ج٢ ص٥٥.

(٣) الجواهر: كتاب التجارة فصل السلف المسألة الأولى من المقصد الثالث منه ج٢٤ ص٢٩٥.

المراقب يطلق على الشخص الدائن بلحاظ أنّه يراقب صاحبه المديون له لكي يطالبه ويستعطيه دَينه، وإمّا اسم فاعل بمعنى المفعول كما في «الماء الدافق» فيطلق على نفس الدَين بملاحظة أنّه أمر يراقب عليه لكي يستعطى.

فسّره به الفقيه الأديب السعيد الشهيد الثاني في المسالك في أوّل بحث النقد والنسيئة فقال:

واعلم أنّ البيع بالنسبة إلى تعجيل الثمن والمثمن وتأخيرهما والتفريق أربعة أقسام: فالأوّل بيع النقد، والثاني بيع الكالئ بالكالئ، ومع حلول المثمن وتأجيل الثمن هو النسية، وبالعكس هو السلف، وكلّها صحيحة عدا الثاني. فقد ورد النهي عنه في الأخبار ـ وهو بالهمز ـ بيع النسية بالنسية على مافسّره جماعة من أهل اللغة اسم فاعل من المراقبة ـ كأنّ كلّ واحد من المتبايعين يكلأ صاحبه أي يراقبه لأجل ماله الذي في ذمّته، وفيه حينئذٍ إضمار، أي بيع مال الكالئ بمال الكالئ ـ أو اسم مفعول كالدافق فلا إضمار، انتهى.

ونحوه السيد صاحب الرياض في شرحه الكبير على المختصر النافع.

والراغب في مفرداته جعله من هذا الأصل والمعنى من غير تفسير فقال: الكلاءة حفظ الشيء وتبقيته... وعبّر عن النسيئة بالكالئ وروى أنّه عليه الصلاة والسّلام: نهى عن الكالىء بالكالئ.

فعلى هذا التفسير وإن وقع في كلامهم أنه بيع النسيئة بالنسيئة إلّا أنّ لقائل أن يمنع صدق الكالئ حقيقة وبلا تجوّز إلّا بعد أن تشتغل ذمّة الانسان ويصير مديوناً فإنّه حينئذٍ يكون الدائن مراقِباً له ودَينه مراقَباً.

فلا محالة يساوق بيع الكالئ بالكالئ بيع الدَين بالدَين، كما ورد تفسيره به في كلمات كلا الفريقين، بل قد عرفت قوة احتمال أن يكون تفسيراً من النبيّ صلّى الله عليه وآله، وعليه فيكون الكلام فيه هو الكلام في قوله صلّى الله عليه وآله: «لا يباع الدَين بالدين» وقد مرّ عدم دلالته على أزيد من المنع

عن بيع ما كان ديناً وعلى الذمّة قبل إنشاء البيع بمثله.

الوجه الثاني: أن يقال إنّ لمادّة «كلأ» معنى آخر غير الحفظ والمراقبة وهو التأخّر، فالكالئ هو المتأخّر.

ففي المصباح المنير: «كلأ الدّين يكلأ ـ مهموز بفتحتين أيضاً ـ: تأخّر فهو كالئ بالهمزة، ويجوز تخفيفه فيصير مثل القاضي. وقال الأصمعي: هو مثل القاضي ولا يجوز همزه، ونهى عن بيع الكالي بالكالي، أي بيع النسية بالنسية. قال أبو عبيدة: صورته أن يسلم الرجل الدراهم في طعام إلى أجل، فاذا حلّ الأجل يقول الذي عليه الطعام: ليس عندى طعام ولكن بعني إيّاه إلى أجل نسية، فإذا هذه نسية انقلبت الى نسية، ولو قبض الطعام ثمّ باعه منه أو من غيره لم يكن كالياً بكالي»، انتهى.

وقريب منه نهاية ابن الأثير.

وعلى هذا التفسير فلا يبعد دعوى صدقه على كل كلّي بنيا على تأخير أدائه، فإنّ قوام المفهوم بعنوان التأخّر، وإذا بني على تأخير الأداء صدق على المبيع أو الثمن أنّه أمر متأخّر، فهو شيء كالئ يباع بكالئ مثله، ولا يتوقف على صدق عنوان الدّين الذي قوامه باشتغال الذمّة به.

لكن حيث إنّه لا دليل على تعيّن التفسير الثاني بل إرادة المعنى الأوّل منه محتملة جدّاً، وهو مقتضى تفسيره ببيع الدّين بالدّين الواقع في كلمات المشايخ والعلماء الكرام، فلا حجّة شرعية على إرادة هذا المعنى العامّ، ولعلّه لهذا أو لعدم ثبوت اعتبار سنده عند شيخ الطائفة قدّس سرّه قد أفتى في مبسوطه بمجرّد كراهة بيع الدّين نسية كما مرّ نقل فتواه.

(رابعها) أن يستدلّ بقيام إجماع الطائفة عليه كما ادّعاه صاحب الغنية والمسالك بل التذكرة، واستند إليه صاحب الرياض والجواهر على ما عرفت.

إلّا أنّ كشف رأي المعصوم عليه السّلام منه هنا مشكل لاحتمال استناد

المجمعين الى بعض الوجوه المتقدمة، فلا قيمة للإجماع المدّعى أكثر من تلك الوجوه التي عُرفت حالها.

فبعد ذلك كلّه لو قيل بصحّة بيع كلّي بكلّي كانا مؤجلين لكان كلاماً موافقاً للقواعد، والله العالم بحقائق أحكامه.

هذا كلّه في ما إذا وقع بين الصانع والمستصنع تمليك وتملّك جزميّ، وهو الصورة الأُولى.

(وأمّا صورته الثانية) ـ أعني ما إذا وقع منهما قرار جزمي على أن يصنع هذا مقداراً من المتاع المطلوب ويعرضه على المستصنع وأن يشتري المستصنع ذاك المتاع بعد عرضه عليه ـ: فقد عرفت أنّه مصداق عنوان العقد.

وحينئذٍ فالحقّ أنّه يعمّه قوله تبارك وتعالى: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»[١] ويدلّ على لزومه و وجوب الوفاء به على كلّ من الطرفين، حتى أنّه يجب على الصانع صنع المقدار المتوافق عليه وعرضه على المستصنع، كما يجب على المستصنع أن يشتريه بقيمته العادلة وعلى ما توافقا عليه، فلو لم يف واحد منهما بما التزم به وتعاقد فالحكومة الاسلامية تجبره وتلزمه بالعمل بعقده والوفاء بالتزامه، كما في سائر موارد العقود والالتزامات.

إن قلت: إنّ الآية المباركة ناظرة إلى العقود المتعارفة التي كانت معهودة زمن نزولها ولا تعمّ هذه المعاملات الحادثة في أمثال زماننا المشحون بهذه الاختراعات الحادثة والعقود الجديدة.

قلت: (أولاً) إنّ ظاهر الآية المباركة في متفاهم العقلاء أنّ حيثيّة العقد والقرار المؤكّد بين المتعاقدين هي الموجبة للحكم عليه بوجوب الوفاء، ولذلك فيعمّ كلّ ماكان واجداً لهذه الحيثية.

---

(١) المائدة: ١.

وبعبارة أُخرى: لاريب في أنّ العقلاء يرون العقد بما أنّه عقد وقرار مؤكّد بين طرفين موضوعاً تامّاً لوجوب الوفاء به، فعندهم حيثية العقد هي تمام الملاك للحكم بالصحة ووجوب الوفاء، ولا فرق عندهم في هذا الحكم بين ما كان معهوداً عند السابقين وما حدث بينهم من عقود جديدة كعقد التأمين، فجميعها بما أنّها عقد يجب الوفاء به وترتيب الأثر المقصود عليه. وهذا أمر مرتكز عندهم.

فإذا ورد عليهم من الشارع الحكيم قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» لا يفهمون منه إلّا أن الله تعالى أيضاً قد أمضى ماعندهم من أنّ كلّ عقد بما أنّه عقد يكون صحيحاً يترتّب عليه الأثر المطلوب في الشرع أيضاً فلا يشذّ عن عمومه عقد دون عقد، اللّهمَّ إلّا بدليل يوجب الاستثناء.

(وثانياً) إنّ أصل الاستصناع ليس أمراً حادثاً في مثل زماننا، بل كما يعلم من المتون القديمة كالأُمّ والخلاف كان أصله معهوداً في الأزمنة السالفة أيضاً. والاعتبار أيضاً يشهد بقدمه.

غاية الأمر أنّ المستصنع آنذاك كان مثل الخفّ والكوزة والقلنسوة ممّا يصنع في عدد غير كثير وبيد الصانع، وفي زماننا يكون أمثال الأواني الزجاجية وغيرها المصنوعة بالمصانع الحديثة بعدد الملايين وأزيد.

وكما أنّ بيع الكثير منها بيع مشمول لأدلّة صحة البيع ولمثل قوله تعالى: «أحلّ الله البيع»[١] فهكذا استصناعها بهذه الصورة الثانية أيضاً يكون مشمول دليل صحة الاستصناع وقوله تعالى: «أوفوا بالعقود».

فإن قلت: إنّ مقتضى عموم الآية المباركة وإن كان صحة الاستصناع في صورته الثانية أيضاً إلّا أنّ هنا أخباراً خاصّة صحيحة الاسناد قد وردت عن

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

ائمة أهل بيت الوحي عليهم السَّلام تدلّ على أنّ المعاقدة على اشتراء متاع لا تصحّ شرعاً إلّا إذا كان كلّ من متعاقديها بخيار من أمرهما، فكان صاحب المتاع بعد الحصول على المتاع مختاراً في أن يبيعه من معاقده وأن لا يبيعه، وكان صاحب الثمن وطالب المتاع مختاراً في أن يشتري المتاع منه وأن لايشتريه.

فإيقاع عقد يكون في مقتضاه تعهّد جزميّ من كلّ منهما بالصنع وعرض المتاع للبيع من جانب وبالاشتراء بعد العرض من جانب آخر خلاف هذه الأخبار ومحكوم بالفساد والبطلان.

وإليك نماذج من هذه الأخبار:

ففي صحيحة معاوية بن عمّار التي قد رواها ثقة الاسلام الكليني في الكافي والشيخ الصدوق في من لايحضره الفقيه وشيخ الطائفة في التهذيب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السَّلام: الرجل يجيئني يطلب المتاع الحرير وليس عندي منه شيء فيقاولني وأُقاوله في الربح والأجل حتى نجتمع على شيء، ثمّ أذهب فأشتري له الحرير فأدعوه إليه، فقال: أرأيت إن وجد بيعاً هو أحبّ إليه ممّا عندك أيستطيع أن ينصرف إليه ويدعك؟ أو وجدت أنت ذلك أتستطيع أن تنصرف عنه وتدعه؟ قلت: نعم، قال: لابأس[1].

وفي صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السَّلام: الرجل يجيئني يطلب المتاع فأُقاوله على الربح، ثم أشتريه فأبيعه منه، فقال: أليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك؟ قلت: بلى، قال: فلا بأس، قلت: فإنّ من عندنا يفسده قال: ولم؟ قلت: قد باع ما ليس عنده، قال: فما يقول في السلم قد باع صاحبه ما ليس عنده؟ قلت: بلى، قال: فإنما صلح من أجل أنّهم يسمّونه

---

(١) الكافي: ج٥ ص٢٠٠ ح٥، التهذيب: ج٧ ص٥٠ ح٢١٩، الفقيه: ج٣ ص١٧٩ ح٢٩، وسائل الشيعة: الباب٨ من أبواب أحكام العقود الحديث٧ ج١٢ ص٣٧٧.

سلماً؟! إنّ أبي كان يقول: لابأس ببيع كلّ متاع كنت تجده في الوقت الذي بعته فيه[١].

إلى غير ذلك من روايات كثيرة معتبرة الاسناد واضحة الدلالة.

فإنّ تعليق الحكم بصحة المعاملة وتفريعه على كون كلّ من البائع والمشتري مختاراً في العمل بما تقاولا عليه وتركه ـ في الصحيحة الأُولى ـ وعلى كون المشتري مختاراً في الأخذ والترك ـ في الثانية ـ فيه دلالة واضحة على أنّه لو كان كلاهما أو واحد منهما ملزماً بالعمل بما قاوله وتعاقد صاحبه فالعقد بينهما باطل، وهو خلاف ما استفدناه من عموم قوله تعالى: «أوفوا بالعقود». فلابدّ من تخصيص هذا العموم بناء على صحّة تخصيص الكتاب بالخبر المعتبر السند.

قلت: إنّ هذا الذي ذكرت وإن أمكن سبق الذهن إليه بدواً إلّا أنّ ملاحظة عدّة أُخرى من هذه الأخبار تهدي إلى أنّ المقصود الأصيل من سؤال وجود الخيرة المذكورة هو الاطمئنان على عدم تحقّق إنشاء البيع بينهما الذي لازمه عرفاً وشرعاً سلب هذه الخيرة عنهما.

فرادهم عليهم السَّلام أنّه إن لم ينشأ عقد البيع بينهما وأُخّر إنشاؤه إلى ما بعد أن يشتريه فالمقاولة والقرار لابأس بها، وإلّا فهو بيع باطل لأنّه من قبيل بيع ما ليس يملكه.

ففي صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السَّلام في رجل أمر رجلاً يشتري له متاعاً فيشتريه منه قال: لابأس بذلك انما البيع بعد ما يشتريه[٢].

فإنّ مورد كلام الامام عليه السَّلام ـ ولعلّه مورد السؤال أيضاً ـ وإن صرّح

---

(١) الكافي: ج٥ ص٢٠٠ ح٤، وسائل الشيعة: الباب٧ من أبواب أحكام العقود الحديث٣ ج١٢ ص٣٧٤.

(٢) التهذيب: ج٧ ص٥٠ ح٢١٨، وسائل الشيعة: الباب٨ من أبواب أحكام العقود الحديث٦ ج١٢ ص٣٧٦.

فيه بأنّه يشتريه بعد ما اشتراه مَن أمره به إلّا أنّه عليه السَّلام في مقام الجواب لم يكتف بمجرد قوله: «لابأس بذلك» حتى بيّنه وعلّله بقوله «إنما البيع بعدما يشتريه» يعني أنّ سرّ الصحة هو أنّ إنشاء البيع والمعاقدة البيعية إنما يكون بعدما اشتراه وصار مالكاً، فلا يكون من بيع ما ليس يملكه.

وفي صحيحة محمَّد بن مسلم عن أبي جعفر محمَّد بن علي الباقر عليه السَّلام قال: سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعاً لعلّي أشتريه منك بنقد أو بنسيئة، فابتاعه الرجل من أجله، قال: ليس به بأس إنما يشتريه منه بعدما يملكه[١].

وبيان دلالتها على ما مرّ يعلم ممّا ذكرنا ذيل الصحيحة الأُولى، وهي أظهر من حيث التنصيص فيها على قوله: «إنما يشتريه منه بعدما يملكه» فقد بدّل قوله «بعدما يشتريه» بقوله هنا «بعدما يملكه» وفي هذا التبديل دلالة واضحة على أنّ الاشتراء إنما اعتبر لمكان أنّه سبب حصول الملك وأن العمدة وقوع البيع والشراء قبل الملك أو بعده.

وفي خبر يحيى بن الحجاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السَّلام عن رجل قال لي: اشتر هذا الثوب وهذه الدابة بعنيها اربحك فيها كذا وكذا، قال: لابأس بذلك اشترها ولا تواجبه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها[٢].

وكيفية دلالتها واضحة لا حاجة معه إلى البيان.

وبالجملة: فانضمام هذه الأحاديث الثلاثة إلى غيرها ممّا أومأنا إليه

---

(١) التهذيب: ج٧ ص ٥١ ح٢٢٠، وسائل الشيعة: الباب٨ من أبواب أحكام العقود الحديث٨ ج١٢ ص٣٧٧.

(٢) الكافي: ج٥ ص ١٩٨ ح٦، التهذيب: ج٧ ص٥٨ ح٢٥٠، وسائل الشيعة: الباب٨ من أبواب أحكام العقود حديث١٣ ج١٢ ص٣٧٨.

وذكرنا اثنين منه يعطي أنّ نظر جميع هذه الأحاديث إلى الحظر عن بيع الشيء قبل أن يملكه، وهو محذور خاصّ بمورد السؤال.

فأمّا ما نحن فيه الذي كان المفروض فيه عدم تحقّق إنشاء منهما إلّا على القرار الجازم بالاقدام بالصنع والعرض للبيع من طرف والإقدام بالاشتراء من الطرف الآخر، فهو عقد آخر ليس مقتضاه سوى مجرّد العمل بالعقد ـ أعني الإقدام على البيع والاشتراء بعدما صنعه الصانع ـ فليس هنا أيضاً بيع الشيء قبل أن يملكه ولا أيّ محذور آخر.

فعموم «أوفوا بالعقود» محكّم، والعمل به لازم، والله العالم.

هذا كلّه في الصورة الثانية.

(وأمّا صورته الثالثة) فهو أن لا يكون بينهما أزيد من مجرّد مواعدة على البيع والاشتراء، مواعدة غير مؤكّدة بل مشوبة بعدم الاطمئنان بأن يقول المستصنع: إصنع لي هذا الشيء أو الأشياء لعلّي أشتريه منك، أو يقول الصانع: إني أصنع هذه الأشياء لعلّك تشتريها مني، وأمثال ذلك.

ولا ريب أن القرار المنعقد بينهما ليس أزيد من مواعدة غير مشوبة قد نصّ فيها بعدم الجزم على العمل، ولا دليل شرعي يوجب التعبّد بأكثر ممّا توافقا عليه، ولا تؤثّر هذه المواعدة في حقّ واحد منهما الزاماً، فإن شاء صنع وعرضه للبيع وإن شاء لم يصنع أو لم يعرض، والمستصنع إن شاء اشتراه بعد الصنع وإن شاء فلا.

خلاصة البحث

إنّ الاستصناع أن يجيء طالب الى صاحب صنعة فيطلب منه أن يصنع له عدداً ممّا يصنعه، فيقع بينهما عقد وقرار على ذلك. والاستصناع بيع عند أبي حنيفة، وهو الظاهر من كلمات بعض آخر.

والحقّ أنّ للاستصناع أقساماً ثلاثة: (فتارة) يكون في قالب التمليك والتملّك الجزميين من دون حالة منتظرة (وأُخرى) في قالب عقد وقرار جزمي بينهما على أن يصنعه الصانع ويبيعه بعد الصنعة من المستصنع (وثالثة) في قالب مواعدة غير جزمية بأن يقول: إصنع لي كذا لعلّي أشتريه منك، أو يقول الصانع استخبرني بعد شهر ـ مثلاً ـ لعلّي كنت قد صنعت ما تريد فأبيعه منك.

فالقسم الأوّل: ينطبق عليه مفهوم البيع، فلا محالة يشترط فيه جميع شرائط صحّة البيع سواء كانت شروط العقد أو العوضين أو المتعاقدين.

فلو كان المبيع المستصنع أمراً جزئياً مثل استصناع سفينة شخصية قد صنع بعضها فمآله الى بيع أمر موجود يشترط فيه ضمّ أجزاء أُخر إليه، وهو بيع صحيح إذا كانت الخصوصيات معلومة كأن اشترَط تتميم صنعها بمادّة مضبوطة معلومة الأوصاف.

كما أنّه لو كان أمراً كلّياً فلا محالة يكون مصداق بيع السلم ـ على المشهور ـ فيشترط فيه جميع الشرائط اللازمة في ذاك البيع.

وحينئذٍ فمن هذه الشرائط قبض الثمن قبل التفرق عن مجلس العقد، فقد قالت به الامامية إلّا القليل منهم، وهو قول أبي حنيفة والشافعي وأحمد، وفصّل فيه مالك.

ويمكن الاستدلال له بأخذه في مفهوم السلف والسلم وبقوله صلّى الله عليه وآله «لايباع الدّين بالدّين» وبأنّه صلّى الله عليه وآله نهى عن بيع الكالىء بالكالىء.

لكن التحقيق أنّه وإن لم يصدق عنوان السَّلم إلّا إذا أُعطي الثمن قبل التفرّق إلّا أنّه لا يوجب بطلان هذا الشقّ بعد صدق عنوان البيع عليه وإطلاق قوله تعالى «أحلّ الله البيع».

كما أنّ الظاهر من قوله «لايباع الدّين بالدّين» أنّ موضوعه ما كان ديناً

قبل البيع فلا يعمّ ما نحن فيه ممّا يصير دَيناً بعد البيع.

وقد فُسّر الكالىء -في بعض التفاسير- بما ينطبق على مفهوم الدّين، فلا يصحّ الاستدلال به أيضاً للبطلان.

فالقواعد تقتضي صحته بيعاً وإن لم يعط الثمن كلّه، لا في مجلس العقد ولا قبل التفرّق عنه.

وأمّا **القسم الثاني** -أعني ما إذا وقع بينهما عقد وقرار جزمي على أن يصنعه الصانع ويبيعه بعد الصنعة من المستصنع-: فهو ليس بيعاً للتصريح فيه بأنّ البيع ينشأ بعد الصنع لكنّه مصداق قطعي للعقد فيعمّه عموم قوله تعالى «أوفوا بالعقود» ولم يقم دليل على تخصيصه، وعليه فيجب على كلّ من المتعاقدين الوفاء بما عقد عليه والتزم به.

وأمّا **القسم الثالث** -الذي ليس فيه سوى مجرّد مواعدة من الطرفين من دون التزام من واحد منهما بشيء-: فلا ريب في أنّ القرار المنعقد بينهما مشوب بعدم الاطمئنان قد نصّ فيه على عدم الجزم على العمل من أيّ من الطرفين، ولا دليل شرعي على إلزامهما أو أحدهما بأكثر ممّا توافقا عليه، فليس بيعاً ولا مشمولاً لمثل «أحلّ الله البيع» كما أنّه ليس مشمولاً لعموم «أوفوا بالعقود». فلا تؤثّر هذه المواعدة في حقّ كلّ منهما إلزاماً، فإن شاء الصانع صنعه وعرضه للبيع وإن شاء لم يصنع أو لم يعرضه على المشتري، كما أن المشتري أيضاً بعدما عرضه عليه بالخيار، فان شاء اشترى وان شاء لم يشتر، والله العالم بحقائق احكامه.

هذا ما وفّقني الله تعالى من البحث عن مسألة الاستصناع. وأحمده تعالى وأشكره على التوفيق، وأستعينه واستهديه في جميع الأُمور، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

والحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّد خاتم النبيين وعلى آله الطاهرين.

كلمة

في
عقـود الاختيـارات

كلمة في عقود الاختيارات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا محمَّد وآله الطاهرين، واللعنة الدائمة على من عاداهم أجمعين.

إنّ من الأُمور المعروفة في أسواق البورصة المالية مايعبّرعنه بالاختيار، والمراد به عقد على أن يفوّض من أحد الطرفين حقّ بيعه لشيء معيّن أو حقّ شرائه له الى الطرف الآخر قبال عوض معيّن.

فهو عقد تتمّ فيه المبادلة بين حقّ مجرّد لشراء أو بيع كمية محدّدة من سلعة موصوفة بدقّة في زمن معيّن بثمن محدّد وبين عوض معيّن محدّد، من دون أن يكون هذا العوض جزء من ثمن السلعة إذا اشتراها أو باعها، بل هو عوض عن مجرّد حقّ بيعه أو شرائه؛ فمن يعطي هذا العوض يحصل في قباله على اختيار الشراء أو البيع من صاحبه، كما أنّ من يأخذ هذا العوض ويتملّكه يعطي صاحبه ذاك الاختيار المذكور.

وهذا العقد بخصوصياته ومشخّصاته لم يكن معهوداً في الأزمنة السالفة لكي يبحث عن أقوال العلماء القدماء في خصوصه، وإن كان ربما يكون بطبعه داخلاً في أحد العناوين المعهودة للعقود التي قد علمت شرائطها وأحكامها في كلماتهم، كما ربما تأتي إليه الإشارة.

والاختيارات ـ كما أشرنا إليه ـ نوعان:

اختيار الشراء، ويسمّى أيضاً اختيار الطلب واختيار الاستدعاء؛ وهو الذي يعطي مشتريه حقّ شراء سلعة أو أسهم مثلاً بسعر محدّد ـ يسمّى سعر الممارسة ـ خلال فترة محدّدة، ولا محالة يلتزم صاحبه ببيع تلك السلعة أو هذه الأسهم بالسعر المتّفق عليه عند طلب المشتري خلال الفترة المذكورة.

والنوع الثاني: اختيار البيع، ويسمّى اختيار الدفع؛ وهو الذي يعطي مشتريه حقّ بيع سلعة أو أسهم مثلاً بسعر محدّد خلال فترة محدّدة، ويلتزم صاحبه بشراء تلك السلعة أو الأسهم بالسعر المتّفق عليه عند بيع مشتري الاختيار منه خلال تلك الفترة.

وكلّ منهما قد يكون ممتدّ الصلاحية منذ التعاقد إلى نهاية الفترة المعيّنة ـ أي يحقّ استخدامه في أيّ وقت خلال هذه الفترة ـ وقد يكون مؤجّلاً مضيّقاً لا يحقّ استخدامه إلّا في تاريخ محدّد، وتعيّن كلّ منهما يتبع الشرط الذي توافقا عليه.

والغالب في من تعهّد البيع أن لا يكون مالكاً لما تعهّد بيعه عند إيقاعه لعقد الاختيار، بل إذا باعه أو اشترى منه يلزم بتملّكه ثمّ أدائه إلى المشتري، نعم قد يكون ـ وهو النادر ـ مالكاً لما تعهّد بيعه.

والغالب في التعامل بالاختيارات ماذكرناه من أنّه يكون عن طريق هيئات مخصوصة هي أسواق البورصة المالية المرخّص فيها بذلك لغرف خاصّة وسماسرة محصورين يجمعون رغبات الشراء والبيع بين أطراف غير معروف بعضها لبعض ويجرّون الارتباط بين المتوافق من الاختيارات، على أنّه قد تقع الاختيارات بين المتعاملين بها مباشرة خارج تلك الأسواق، وهو المصداق غير الغالب منها.

وإذا وقعت عن طريق غرف تلك الأسواق فهذه الغرف تضمن وفاء كلّ من طرفي عقد الاختيار به، ولا محالة يكون عملهم هذا وكالة عن طرفي العقد

يطلبون عليه عمولة معيّنة إمّا بالنسبة لثمن السلعة والأسهم وإمّا بمقدار محدّد مضبوط.

ويهدف المستثمرون من التعامل بالاختيارات لأُمور متعدّدة أهمّها حماية أنفسهم من خطر الانخفاض في العائد من الاستثمار.

وكيف كان ففي اختيار الشراء لايُقبل صاحبه على الشراء إلّا إذا أمكن له من طريق شراء السلعة أو الأسهم تغطية ثمن الاختيار كلّه أو بعضه، وذلك في مازاد سعرها على السعر المتّفق عليه في عقد الاختيار، فيشتريه بما اتّفقا عليه، ويبيعه بأزيد منه، فإن كان مجموع هذه الزيادة التي يحصل عليها أزيد من ثمن الاختيار فقد ربح قدر مازاد عليه، وإن تساويا لم يربح ولم يخسر، أو كانت هذه الزيادة أقلّ منه فقد خسر أقلّ من ثمن الاختيار.

وأمّا إذا لم يزد سعرها على المتّفق عليه فلا يُقبل على شرائها لعدم حصول ربح له بل ربما يخسر بشرائه حسب اختلاف الموارد.

ومنه يعلم الأمر في اختيار البيع.

هذا كلّه تعريف وتوضيح لعقود الاختيارات لكي يكون الباحث عن حكمها على بصيرة بموضوع البحث.

وبعد ذلك يقع البحث عن **حكمه الشرعي** فنقول:

إنّ في حقيقة عقد الاختيار احتمالات.

فقد يقال: إنّ حقيقته هي الوكالة يوكّل فيه المتعهّد بالبيع أو الشراء صاحبه في أن يبيع أو يشتري عنه السلعة المتوافق عليها بالسعر المحدّد في الزمن المضبوط، غاية الأمر أنّ لهذه الوكالة خصيصتين:

(إحداهما) أنّ الوكيل يبيع مال نفسه من موكّله أويشتري من موكّله لنفسه.

وهذا لا يوجب إشكالاً إذا وقعت فيه الوكالة كما هو الفرض.

(ثانيهما) أنه هنا يعطي الوكيل عمولة لموكله قبال توكيله، وهو خلاف

الوكالات المتعارفة، فان العمولة في المتعارف انماتعطى على الوكالة بعنوان اجرالوكالة، وهنا تعطى أجر التوكيل.

وهذا أيضاً ممّا لا بأس به، وذلك أنّ في متعارف الوكالات تكون الوكالة لصالح الموكّل، فهو المنتفع بالعمل الذي يؤتي به وكالة هناك، وهذا بخلافه هنا، فإنّ اخذ الوكالة عنه إنما يكون لصالح الوكيل وبرجاء أن يحصل على زيادة تغطّي ثمن الاختيار وربح، ولهذا كانت وكالته لصالح الوكيل نفسه وبرجاء أن ينتفع بها الوكيل نفسه، ولذلك كانت ممّا يعود نفعه إلى الوكيل، وصحّ له عند العقلاء إعطاء المال في قبالها، وبه يخرج عندهم عن الأكل وايكال المال بالباطل، كما كان الأمر كذلك في إعطاء عمولة الوكالة في الوكالات المتعارفة، هذا.

إلّا أنّ التحقيق خروجه عن باب الوكالات، وذلك أنّ قوام الوكالة إنما هو بإعطاء حقّ العمل عن الموكّل من دون أن يكون فيها سلب لهذا الحق عن نفس الموكّل، بل الموكّل نفسه باق على ما كان، فله أن يباشر الإتيان بما وكّل فيه مادام لم يتقدّم عليه الوكيل فيه ومادام الموضوع باقياً، فإذا وكّل أحداً في بيع داره فهو نفسه أيضاً يكون له حقّ أن يباشر بيعها قبل أن يبيعها وكيله. نعم لو باعها وكيله قبله يكون بيعه بعده باطلاً، لخروج الدار عن ملكه ببيع وكيله لها قبله.

وأمّا هنا فكما أوضحناه يكون المعقود عليه في عقد الاختيار هو انتزاع حق البيع أو الشراء منه وانتقاله الى صاحبه المتعاقد معه، فقد سلب عنه ماكان له من حقّ البيع أو الشراء، وكان بجميعه لمعطي ثمن الاختيار، وهو خلاف ما به قوام عقود الوكالات.

فحقيقة عقد الاختيار أنّه نقل لما كان له من حقّ بيع أو اشتراء شيء جزئي أو كلّي إلى من يتعاقد معه في مقابل ثمن الاختيار، والمطلوب منه انتقال

هذا الحقّ الى مالك الثمن كما ينتقل الثمن به من مالكه إلى ناقل ذاك الحقّ.

والظاهر أنّه داخل في عنوان البيع وأحد مصاديقه، وذلك لما حقّق في محلّه من أن لامصطلح للشرع في باب البيع بل وجميع المعاملات غير ما اصطلح عليه العقلاء، وأنّ البيع عند العرف لايشرط بأن يكون المثمن فيه عيناً خارجية جزئية أو كلّية، بل عنوان البيع صادق عندهم في موارد نقل الحقوق بعوض أيضاً.

فمن أخذ حقّ اشتراك خطّ تلفون بمبلغ معلوم من شركة الإتصالات يقال على عمله انّه اشترى حقّ اشتراك بمبلغ كذا، ويقال أيضاً انّ له أن يبيع حقّه هذا ممّن يشتريه.

كما أنّ الزارع الذي عمل على أرض مدّة متمادية إذا أراد هجرة الأرض الزراعية ورفع اليد عنها فيعتبر العقلاء له حقّ الأصل (حقّ ريشه) ويقولون انّ له بيع حقّه هذا، إلى غير ذلك من موارد كثيرة.

ومن المعلوم أن ليس المبيع في هذه الموارد من الأعيان، وإنما يباع الحقّ الذي يرونه له، كما أنّ من الواضح أنّ صدق عنوان البيع وإطلاقه عليه ليس مبنياً على أيّ مسامحة ولا ادّعاء ولا تجوّز، بل إنّ صدقه هنا يكون كصدقه وإطلاقه على بيع الأعيان.

فهذا دليل قطعي على عدم اعتبار كون المثمن عيناً في صدق حقيقة البيع عند العقلاء، وإن كان المعروف اعتباره، لكن المتّبع في حدود المفهوم هو الفهم العرفي منه، وهو على ما ذكرناه.

هذا بالنسبة إلى الصدق العرفي.

وأمّا بالنسبة إلى الشرع فقد تحقّق في محلّه أنّه لا اصطلاح للشرع بخصوصه في باب المعاملات العقلائية، وأنّه لو كان منه تصرّف فإنما هو في حكمه الشرعي، فقد يحكم الشارع ببطلان بيع ـ مثلاً ـ كان محكوماً عند العقلاء بالصحة.

وعليه فينبغي البحث عن حكمه الشرعي فنقول:

إنّ مقتضى عموم مثل قوله تعالى: «أوفوا بالعقود»[1] بل وقوله تعالى: «أحلّ الله البيع»[2] صحّة هذا البيع أيضاً بعدما كان ـ كما عرفت ـ بيعاً عند العقلاء يقدم عليه في أسواقهم.

لكنّه يمكن أن يستدلّ لبطلانه في الشريعة بوجوه:

أحدها: أن يقال: إنّه قد قيل باجماع العلماء على تقوّم حقيقة البيع بأن يكون المثمن فيه من الأعيان.

ففي متاجر الشيخ الأعظم قدّس سرّه في تعريف البيع: «والظاهر اختصاص المعوّض بالعين، فلا يعمّ إبدال المنافع بغيرها، وعليه استقرّ اصطلاح الفقهاء في البيع» إلى أن قال في تعريفه: «فالأولى تعريفه بأنّه إنشاء تمليك عين بمال» ثمّ أخذ في دفع ما يتوهّم وروده عليه إلى أن قال: «إنّ تمليك الأعيان بالعوض هو البيع لاغير».

فالحاصل أنّ دعوى صدق البيع على عقد الاختيار تنافي ما تسالم عليه الفقهاء، هذا.

والجواب أنّه لا ينبغي الريب في أنّه ليس للبيع حقيقة شرعية ولا متشرّعية، بل هو باق عندهم على ما هو عليه من المعنى العرفي، وأنّ ما قاله الفقهاء أيضاً تبيين لذلك المعنى العرفي حسب فهمهم له، فهذا الشيخ الأعظم قدّس سرّه يقول: «الظاهر أنّ لفظ البيع ليس له حقيقة شرعية ولا متشرّعية، بل هو باق على معناه العرفي كما سنوضحه إن شاء الله تعالى، إلّا أنّ الفقهاء اختلفوا في تعريفه».

---

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

وعليه فاتّفاقهم على أخذ خصوصية في حقيقته لا يكشف عن إجماع كاشف عن رأي المعصوم عليه السَّلام، ولا عن خبر معتبر مرويّ عن الإمام عليه السَّلام، بل لا حجّة إلّا ما يفهمه العرف من عنوان البيع.

وحينئذٍ فلا شكّ عندهم في صدق البيع بلا مسامحة ولا تجوّز على موارد ليس الثمن من الأعيان أيضاً كما مثّلنا له، ومنه عقود الاختيارات التي يباع فيها اختيار البيع أو الشراء على ما عرفت توضيحه.

ثانيها: أن يقال ـ بعد تسليم صدق البيع عليه ـ: إنّه يعتبر في المبيع أن يكون أمراً قابلاً للانتقال إلى المشتري، ضرورة أنّ قوام حقيقة البيع بانتقال المبيع عن البائع، وهذا الشرط لم يحرز في ما نحن فيه:

وذلك أنّه يحتمل (أوّلاً) في اختيار البيع والشراء أن يكون من قبيل الأحكام الشرعية الثابتة على موضوعاتها، فكما يجوز للانسان أن يشرب الماء ويأكل الغذاء المباح، وهذا الجواز له ليس حقّاً مجعولاً له وإنما هو عبارة أُخرى عن الإباحة الشرعية التي من أحكام الله تعالى وليست في حيطة سلطان العبد، فهكذا يجوز له بيع ملكه وشراء ما يريده، فهذا الجواز أيضاً يحتمل فيه أن يكون مجرّد حكم شرعي غير قابل للنقل والانتقال وغير واقع تحت سلطة الانسان.

(وثانياً) ـ بعد تسليم أنّه من قبيل الحقوق لا الأحكام ـ يحتمل فيه أن يكون من قبيل الحقوق غير القابلة للانتقال، كما في حقّ ولاية الأب وحضانة الأُمّ والأخذ بالشفعة، فإنّ هذه وإن كانت من قبيل الحقوق التي بيد صاحبها إعمالها، بل وكان إعمالها غير مشروط بمباشرة ذي الحق فيجوز له التوكيل فيها، إلّا أنّها لا تقبل الانتقال عن الأب والأُمّ والشريك إلى الغير، ولا يصحّ فيها انتزاعها عن محالّها واستلابها عنها بالنقل والانتقال، فيحتمل في حقّ الاختيار أيضاً أن يكون من هذا القبيل.

وحينئذٍ فمع قيام واحد من هذين الاحتمالين لاطريق الى الحكم بصحة

البيع هنا، وذلك أنّه لاريب في أنّه يشترط المبيع بأن يكون من الأعيان المملوكة أو الحقوق القابلة للانتقال، فمع احتمال كون شيء من الأحكام أو الحقوق غير القابلة للانتقال يشكّ في صحته، ولا يجوز معه الرجوع الى عموم دليل حلّ البيع، لكونه من الرجوع الى العموم في الشبهة المصداقية لمخصّصه، وهو غير جائز على التحقيق.

بل قد يقال ـ كما عن المحقّق العظيم الاصفهاني قدّس سرّه في أواخر رسالة الحق ـ: «إنّ أدلّة المعاملات في مقام انفاذ الأسباب شرعاً عموماً أو إطلاقاً، فتارة يقطع بأنّ العين الفلانية قابلة للملكية والنقل ويشكّ أنّه يعتبر فيه سبب خاصّ أو لا، فبعموم دليل الصلح أو الشرط نقول: إنّه يملك بالصلح والشرط، وأُخرى يشكّ في أصل قبوله للنقل، لا من حيث خصوصية سبب من الأسباب ليقال إنّ الصلح سبب مطلقاً وإنّه كسائر أسباب النقل والإسقاط مثلاً، والمفروض هنا الشكّ في أصل قبول الحقّ الخاصّ للإسقاط والنقل لا من حيث قصور الصلح عن السببية في هذا المورد، فكونه قابلاً للصلح عرفاً معناه أن الصلح كغيره من الأسباب في هذا الموضوع، فلا منافاة بين إحراز القابليّة العرفية من هذه الجهة مع الشكّ في أصل قابليته للإسقاط والنقل» «انتهى»[1].

وقوله قدّس سرّه: «فكونه قابلاً للصلح عرفاً... الخ» إشارة إلى الجواب عمّا ذكره قبل ما نقلناه عنه بقوله: «وإن كان منشأ الشكّ ـ مع القطع بكونه حقّاً ـ احتمال كونه سنخ حقّ له الإباء عن الإسقاط والنقل والانتقال كحقّ الولاية، فالمعروف أنّه مع إحراز القابلية عرفاً يتمسّك بإطلاق دليل الصلح لنفوذ الصلح على سقوطه ونقله أو بعموم أدلّة الإرث لانتقاله»[2].

---

(١) و (٢) تعليقة المكاسب: ج١ ص١٢ ـ ١٣.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ المستفاد من طائفة من الأخبار أنّ جميع أُمور الانسان مفوّضة الى نفسه، ولا يفهم من أُموره إلّا ما كان مرتبطاً به عائداً إليه نتيجته نفعه أو ضرره، فإذا كان مفوّضاً إليه فله أن ينقله إلى غيره، ففيما نحن فيه: اختيار بيع شيء بثمن معيّن أو شرائه به يعدّ من أُموره، فإذا كان مفوّضاً إليه فله أن يفعل به ماشاء من بيعه أو الصلح عنه، وهكذا.

في موثّقة سماعة المروية عن أُصول الكافي قال: قال أبوعبدالله عليه السّلام: إنّ الله عزّوجلّ فوّض إلى المؤمن أُموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه، أما تسمع لقول الله عزّوجلّ: «ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين» فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً، يعزّه الله بالايمان والاسلام[١].

وفي موثّقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: إنّ الله تبارك وتعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه[٢].

لا يقال: إنّ مفاد الحديث تفويض أمر الانسان الى نفسه، وهو يقتضي كونه كذلك حدوثاً وبقاء، مع أنه إذا أقدم على بيعه من الغير خرج زمامه من يده وكان منافياً لكون أمره مفوّضاً إليه.

لأنّه يقال: إذا كان وكول أمره الى الغير ناشئاً وتبعاً عن مشيّة الانسان فهو تأكيد لتحقّق مشيئته، لا أنه مناف له، ولذلك لا شبهة في أنّ أمر أمواله بيده، وهو يقدم على نقله الى الغير بالبيع والصلح والهبة ونحوها، وبعده يخرج زمامه عن يده، إلّا أنّه لايعدّه العرف منافياً للتفويض المذكور، بل يراه تأكيداً له وتحقّقاً لمقتضاه، بعدما كان المفروض وقوع هذه العقود عن طيب نفس منه ورضاه، وكان هذا الخروج من مقتضيات هذه العقود، وهو عالم به مقدم عليه.

---

(١) و(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأمر والنهي من كتاب الجهاد الحديث ٢ و ٣ ج١١ ص٤٢٤.

فالحاصل: أنّه يستفاد من مثل هذه الأخبار قاعدة كلية في باب الحقوق المجعولة للانسان، وأنّ الأصل فيه نفوذ ما أراد فيه صاحبها من النقل بالعوض أو مجّاناً ومن الاسقاط.

بل موضوعها ليس عنوان الحق ـ كما ترى ـ بل عنوان «أمره»، والمستفاد منه كلّ ما كان مرتبطاً به يرجع عائدته إليه، ولذلك كان تطبيقه غير موقوف على إحراز عنوان الحق، بل مجرّد إحراز ارتباط شيء إليه يكفي لصدق العنوان الموضوع في الاخبار، ويحكم عليه بأنّه مفوّض إليه، فقبول البيع وتركه وقبول الشراء وردّه يعدّ من أُموره فيكون مفوّضاً إليه، ولازم تفويضه إليه أن ينتقل بنقله كما بيّناه.

وعليه: فكلّ ما كان عائداً إليه ـ وقد منع الشرع عن نقله سواء كان لكونه من موارد الحكم الشرعي أو من موارد الحقوق غير القابلة للنقل ـ فهو تخصيص على هذا العموم مختصّ بمورده، فيرجع في غير موارد ثبوت التخصيص إلى ذاك العموم، لكونه من الشكّ في التخصيص الزائد.

وليس عنوان الحقوق غير القابلة للانتقال أو أُموره الغير القابلة له إلّا عنواناً انتزاعياً ينتزعه العقل عن حكم الشرع على الموارد بعدم قبوله للانتقال، وإلّا فليس عنواناً للمخصّص المحكوم بالخروج، بل الخارج عنه هو خصوص الموارد بعناوينها، فإذا شكّ في خروج مورد آخر فلا محالة كان شكّاً في التخصيص الزائد، يرجع في رفعه إلى العموم، وليس شكّاً في صدق عنوان المخصّص لكي يكون الرجوع فيه الى العموم من باب التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقية لمخصّصه.

ثالثها: أن يقال: لا ريب في اشتراط البيع والشراء بل كل معاملة مالية برضا الطرفين، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل

إلّا أن تكون تجارة عن تراض منكم»[1] وغيره من الأدلّة، فلابدّ من توفّر هذا الشرط ووجوده في البيع أو الشراء، وهذا الشرط غير موجود في البيع أو الشراء الواقع بعد عقود الاختيارات:

وذلك أنّ الرضا الذي أنشأه وأبرزه المالك إنما يتعلّق ببيع اختياره، وأمّا بيع سلعته الذي ينشأ متفرّعاً عليه،فرضا صاحب السلعة غير مفروض فيه، بل الغالب أنّه لايرضى به، فإنّه إنّما يقع إذا زادت قيمة السلعة في السوق على السعر الذي تعهّده في عقد الاختيار أن يبيعها به، وهذه الزيادة تذهب عليه ومن كيسه، فبالطبع هو غير راض به. وهكذا الأمر فيما إذا باع اختيار شرائه، هذا. فإذا كانت هذه المعاملة اللاحقة باطلة فلا محالة يبطل عقد الاختيار أيضاً لعدم ترتّب الأثر المطلوب عليه.

ويمكن الجواب عنه بأنّ اختيار البيع أو الشراء أمر ذو إضافة وقسبة وله تعلّق بالمعاملة الآتية، فإذا وقعت تلك المعاملة كانت تحقيقاً لما توافقا عليه وناشئة عن التراضي الذي وقع بينهما.

بيانه: أنّ حقيقة عقد الاختيار أخذ الميثاق وأخذ الرضا من بائعه بالمعاملة المتأخّرة. فماهيّته أنّه طريقي وآلي إلى تلك المعاملة اللاحقة، ولا حقيقة له إلّا التوافق والتراضي على تلك المعاملة المشخّصة بحدود مضبوطة إذا شاءها المشتري، فهو بمنزلة قبول متقدم، إلّا أنّه قبول في قالب عقد لازم، فإذا وقعت المعاملة اللاحقة فقد وقعت عن هذا التراضي المتقدّم، فكانت تجارة عن تراض.

وبعبارة اخرى أوضح انّ اشتراط رضا المتعاقدين ليس أمراً شرعياً محضاً بل العقلاء أنفسهم يشرطون صحّة معاملاتهم كلّها بالتراضي وبرضا المتعاقدين،

---

(١) النساء: ٢٩.

ومع ذلك فهم لايرون مثل هذه المعاملة اللاحقة فاقدة لشرط التراضي، بل التراضي المعتبر عندهم أعمّ من الرضا الفعلي والتراضي المعاملي.

وحينئذٍ فإذا ورد من الشرع عليهم أدلّة اعتبار الرضا وأنّه «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن تكون تجارة عن تراض منكم» كان المفهوم منها عندهم إمضاء ماهم عليه، لا تعبّداً بأمر وشرط زائداً على ماهم عليه، كما لايخفى.

فحاصل الجواب: أنّ المراد بالرضا المعتبر في صحة المعاملات أعمّ من الرضا الفعلي والرضا المعاملي، وسنده ارتكاز العقلاء عليه وإمضاء الشرع له، وبيانه واضح ممّا تقدّم. والحمد لله على هدايته.

وما ذكرناه في الجواب أمر التزم به الأصحاب في موارد عديدة:

منها ما إذا شرط عليه في ضمن عقد لازم بيع شيء من أمواله منه، فإنّه إذا امتنع من العمل بالشرط يجبره الحاكم عليه، ولا يصغي الى دعوى أنّه غير راضٍ به فيكون البيع باطلاً، لأنّه يقال ـ كما قلنا ـ إنّ تعهّده عن رضى منه بالبيع في ضمن ذلك العقد اللازم تراضٍ معاملي بالنسبة للبيع اللاحق، وهو كافٍ في صحّته.

وهكذا الأمر في ما إذا نذر بيع شيء بعينه أو حلف عليه أو عاهد الله عليه ثمّ ندم وكان بصدد الحنث فإنّه يجبر على بيعه، ولا يرد إشكال كما بيّناه.

رابعها: ما في القرارات الصادرة عن مجلس مجمع الفقه الاسلامي في دورة مؤتمره السابع فقد جاء في القرار الأوّل منها مالفظه:

«إنّ عقود الاختيارات ـ كما تجري اليوم في الأسواق المالية العالمية ـ لا تنضوي تحت أيّ عقد من العقود الشرعية المسمّاة فهي عقود مستحدثة، وبما أنّ المعقود عليه ليس مالاً ولا منفعة ولا حقّاً مالياً يجوز الاعتياض عنه، فإنّه عقد غير جائز شرعاً».

أقول: وأنت بعد التأمّل في هذا الوجه ترى أنّه لا نقطة جديدة فيه، وتقدر على تعرّف وجوه ضعفه، وذلك أنّه يرد عليه:

(أوّلاً) أنّ عقود الاختيارات داخلة تحت عنوان البيع ـ كما عرفت بيانه ـ ويشهد له أنّ الخبراء الاقتصاديين حسب ارتكازهم العرفي عبّروا عنها بالبيع، فراجع البيان الصادر عن بيت التمويل الكويتي.

(وثانياً) لو سلّم أنّه عقد جديد فلا بأس في القول بصحّته إذا كان عقداً عقلائياً غير فاقد للشرائط المقرّرة للعقود في الشريعة، فإنّ عموم قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» كافل لصحّته حينئذٍ، لا سيّما وتمام الملاك للزوم الوفاء عند العقلاء مجرّد تعهد المتعاقدين الموجود في العقود الحديثة والمعاملات المستحدثة.

وقد عرفت أنّ المعقود عليه فيه حقّ مالي يترتّب عليه منافع مالية، فانتقاله إلى من يدفع عوضاً عنه ربما يوجب له منافع كثيرة، ولذلك يعطى المال في قباله وعوضاً عنه، وليس المال إلّا مايعطي العقلاء بحذائه المال.

وكيف كان فبيع هذا الحقّ وأخذ العوض عنه معاملة عقلائية تنضوي تحت عموم أدلّة البيع والعقود ويحكم بصحته على ماعرفت.

فالظاهر صحّة هذه العقود.

ونختم البحث عن هذه المسألة حامدين لله تعالى شاكرين لآلائه سائلين لمولانا بقية الله في الأرضين الفرج، اللّهم إنّا نرغب إليك في دولة كريمة تعزّ بها الإسلام وأهله وتذلّ بها النفاق وأهله وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك والقادة إلى سبيلك وترزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

كلمة

في
بطاقة الاعتماد والائتمان
(بطاقة تسديد الأثمان)

كلمة في بطاقة الاعتماد والائتمان

(بطاقة تسديد الأثمان)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وأزكى سلامه وصلواته على أشرف الأنبياء والمرسلين محمّد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين، ولعنته الدائمة على من عاداهم أجمعين، إلى يوم الدين.

قالوا: «إنّ بعض الشركات أو المؤسّسات قام في العشر الثالث من القرن العشرين الميلادي [المطابق للعشر الخامس من القرن الرابع عشر الهجري القمري] بإصدار بطاقة عامة توزّع على الجمهور تدفع قبال أخذ البنزين المباع لهم قد ضمن بموجبها أداء ثمن البنزين عنهم على أن تسدّد المبالغ المترتّبة عليهم في تواريخ لاحقة».

«ثم شاع وكثر نظام البطاقات من ناحية البنوك والمراكز المالية الضخمة حتى صار بعض أنواعها عالمياً غير محصور في حدود بلد خاصّ، وحتى أُنشئت بعض المؤسّسات للقيام بإيجاد العلاقة بين المصدر لها ومن يقبلها من دون مباشرة لعملية إصدار البطاقة ولا دفع ثمن مايشترى أو يسحب بها».

ولا ريب في أنّ هذه البطاقات ـ بما لها من الأنواع ـ لها دورها الكبير في إعطاء تسهيلات متنوّعة لحاملها، فإنّ حملها أسهل من حمل الأثمان بكثير وأحفظ وأبعد من السرقة، حيث كانت فعلية الاشتراء بها موقوفة على توقيع

حاملها بعد إحراز اعتبارها بجهاز حاسب إلكتروني، كما أنّها تسهّل أمر تبديل العملات وتوجب تخفيض قيمة تبديلها الى غير ذلك .

كما أنّ منها ما يحصل بها على اشتراء بضائع أو خدمات أو بطاقة السيارات، ومنها ما يقدر حاملها على أن يحصل على نقود وعملات يحتاج إليها إلى غير ذلك .

لكنها وأمثالها كلّها ممّا لا يهمّ الفقيه التعرض لها، بل المهمّ من الناحية الفقهية بيان ضابطة أو ضوابط كلّية تعمّ أقسامها ممّا قاموا بإصدارها أو أمكن إصدارها في الأزمنة الآتية.

فنقول:

أقسام البطاقات

إنّ حقيقة هذه البطاقات السارية في جميع أنواعها أنّها أسناد تعهّد مُصدِرها إعطاء نقد تعهّده حاملها عند استخدامه للبطاقة واستعماله لها.

ويتصوّر لها أنواع كثيرة:

فمنها ـ وهو النوع البسيط منها ـ أن يصدر شخص حقيقي أو حقوقي بطاقة تتيح لحاملها أن يشتري معها سلعة أو خدمة أو يسحب بها نقداً ممّن يعتمد البطاقة ويتعهّد المُصدر أداء ثمنها أو النقد عن حامل البطاقة، ثمّ يأخذ ما أدّاه منه أو من حسابه.

هذا هو القسم البسيط من أنواعها التي كلّها مشتملة على معنى هذا القسم وإن كان ربّما يزيد كل قسم منها عليه بخصوصيات أُخر أيضاً.

فمن ناحية من يعتمد البطاقة تارة يوقع المُصدر عقداً مع شركة أو شخص خاصّ مثلاً على أن يبيع السلعة أو الخدمة ممّن يحمل هذه البطاقة، وأُخرى تبلغ البطاقة حدّاً من القيمة والاعتبار يبيع كلّ أحد أو بعض الأشخاص السلع

أو الخدمة من حاملها بلا حاجة إلى عقد ينشأ بين المُصدر والبائع.

كما أنّه ربما يتعهّد المُصدر أداء ثمن ما اشتراه الحامل أو النقد الذي سحبه إلى نفس البائع أو المعطي الذي اعتمد بطاقته بلا وساطة من أحد، وربّما يوقع عقداً مع بنك أو شخص آخر حقيقي أو حقوقي يتعهّد معه البنك أو هذا الشخص أن يؤدّي عن المُصدر ثمن مااشتراه حامل البطاقة أو عوض النقد الذي حصل عليه إلى معتمدها ثمّ يرجع إلى مُصدرها لأخذه منه أو من حسابه، وربّما تبلغ البطاقة ومصدرها حدّاً عالياً من الاعتبار والاعتماد يعطي البنوك والأشخاص ثمن ما اشترى بالبطاقة بلا توقّف ولا حاجة إلى إنشاء عقد خاصّ بينهما عليه، فيعطي البنك مثلاً نيابة عن المُصدر ثمّ يرجع إليه ويأخذه منه.

ثمّ إنّ الثمن أو النقد المدفوع إلى البائع أو الواسطة تارة يكون عين ما تعهّده مستعمل البطاقة الحامل لها بلا زيادة ولا نقيصة، وأُخرى ينقص عنه بشيء فينقصه الواسطة بنسبة خاصّة، ثمّ إذا طالبه من المُصدر ينقصه المُصدر بنسبة أقلّ،مثلاً يعطيه الواسطة بنقص الثلاثة من المائة (٣٪) ويأخذه من المُصدر بنقيصة الاثنين من المائة (٢٪).

كما أنّ ما يأخذه المُصدر من حامل البطاقة المستعمل لها تارة يكون نفس ما تعهّده الحامل عند الاشتراء، وأُخرى يزيد عليه بنسبة معيّنة أو مقدار معيّن، ثمّ قد تكون هذه الزيادة ثابتة لا تتغيّر وقد يزاد عليها بملاحظة أنّ الحامل المستعمل للبطاقة يؤدّي دَينه بعد مدّة معيّنة كشهر مثلاً أو نحوه أو بتأخير فيزاد عليها بنسبة خاصّة أو مقدار مخصوص.

وكما أنّ إصدار البطاقة وإعطاءها لمن يريدها، قد يكون مجّاناً وبلا عوض وقد يكون في قبال رسوم سنوية مثلاً يعبّر عنها بحقّ العضوية، وقد يكون ببيعها ممّن يريدها.

وكما أن إعطاءها قد يشترط بفتح حساب لدى المُصدر ووضع مبلغ فيه لا

يقلّ عن أعلى سقف البطاقة وقد لايشترط به.

هذه هي عمدة الأقسام المتصوّرة لهذه البطاقات، وربما اصطلح على بعضها في بعض البلاد بأسام مخصوصة، والجامع لجميعها أن وقع بين المُصدر والحامل اعتماد وائتمان وأن المصدرتعهدلحاملهاتسديدالأ ثمان

فلو اصطلح على جميع أقسامها ببطاقة الائتمان أو بطاقة الاعتماد أو بطاقة تسديد الأ ثمان لما كان به بأس وكان اسماً واقعاً على مسمّاه ومعناه.

والمهمّ هو بيان حكم جميع هذه الأقسام من ناحية القواعد الشرعية. ونحن نتعرّض لها في ضمن مسائل بعون الله تعالى وتسديده فنقول:

المسألة الاولى: في تحقيق حكم التعهّد الذي عهده مُصدر البطاقة لحاملها على أن يؤدّي عنه ثمن ما يشتريه مع البطاقة أو عوض ما يحصل عليه من النقد الذي قد عرفت أنّه لا يخلو شيء من أقسام البطاقات عن معنى هذا التعهّد، فهل هو داخل في قسم من العناوين المعهودة من العقود؟ وهل يوجب على المصدر شيئاً؟

فقد يمكن أن يتوهّم أنّه من مصاديق عقد الحوالة، فإنّ المُصدر قد تعهّد أداء ثمن مايشتريه حامل البطاقة ويحيله إليه وليست الحوالة أزيد منه فيدخل تحت عنوان الحوالة ويحكم بصحّته إذا توفّرت فيه شرائط الصحّة ويلحقه أحكام عقد الحوالة.

إلّا أنّه توهّم ضعيف لا يمكن تصديقه، فإنّ قوام عقد الحوالة بإنشاء الإحالة من المحيل ومن البيّن أنّ الحامل هنا بمجرّد أخذ البطاقة لم يُحل شيئاً على المُصدر، بل ربما ينصرف بعد أخذها أو يكون أخذها من أول الأمر مبنيّاً على الاحتياط، فلا يشتري بها شيئاً ولا يستعملها أبداً.

نعم إذا استعملها يحيل الثمن أو عوض النقد المسحوب على المُصدر، لكنه لم يقع بعد وربما لايقع أصلاً.

بل التحقيق أن يقال: إنّ إعطاء البطاقة وأخذها على نحوين: فتارة يكون في قبال رسوم شهرية أو سنوية أو في قبال نقد يؤخذ دفعة، وأُخرى لا يقابل بشيء.

ففي الصورة الأُولى قد وقعت مبادلة بين المصدر والحامل على أن يعطيه المُصدر بطاقة يتهيّأ لقبول ما يحيله الحامل بموجبها عليه في قبال ما يدفعه الحامل إليه دفعة شهرياً. ولا ريب في أنّه معاملة عقلائية يعمّها عموم «أوفوا بالعقود»[١] وشبهة عدم الشمول هنا ضعيفة جدّاً، بل سيأتي اندفاعها رأساً.

وأمّا الصورة الثانية اعني ما إذا لم يكن إعطاء البطاقة في مقابل نقد أصلاً فالحقّ فيه أيضاً أنّه عقد عقلائي يشمله عموم مثل قوله تعالى: «أوفوا بالعقود».

أمّا أنّه عقد فلأنّ العقد لا مفهوم له إلّا ربط قرار وتعهّد أحد بقرار شخص آخر وتعهّده، فقد رأى العقلاء والشرع لكلّ من الأشخاص الكاملين حقوقاً أمرها إليهم، فإذا تعهد بعضهم في دائرة حقّه لآخر قبال أمرآخر تعهّده ذلك الآخر له فقد ارتبط القراران وحصل بينهما تعاقد.

فالانسان مثلاً مالك لأمواله إليه أمرها، فإذا تعهّد أن يكون كتابه مثلاً لآخر قبال أن يكون الثمن المعيّن من مال هذا الآخر له وقبله ذاك الآخر وتعهّد له بأن يكون الثمن منتقلاً إليه مقابل كتابه فهذا عقد بينهما، كما أنّه بيع أيضاً.

فجميع العقود المتعارفة مشتملة على معنى هذا التعاقد وهو الموجب لدخولها تحت عموم «أوفوا بالعقود» مضافاً إلى انطباق أدلّة العناوين الخاصّة أيضاً عليها.

ففيما نحن فيه إنّ أمر أداء شيء نيابة عن الآخر بما أنّه تصرّف في مال المؤدّي بل وفي عمله إلى المؤدي نفسه وهو من حقوقه، كما أنّ أمر أداء دَين

---

(١) المائدة: ١.

شخص نيابة عنه بما أنّه تصرّف في سلطانه إلى المديون نفسه وهو من حقوقه، فإذا تعهّد كلّ منهما بما إليه أمره فتعهّدُ المُصدر أداء دَين حامل البطاقة بمال نفسه أو بما عنده من حاملها إذا أحال إليه أداءه وقبول الحامل لهذا التعهّد تعاقد بينهما ومن مصاديق العقد العقلائية.

وأمّا أنه يعمّه عموم الآية فلأنّه لا دليل على تخصيص فيه هنا، فلا محالة يجري عليه حكم وجوب الوفاء.

إلّا أنّه قد يتوهّم عدم جريان العموم لأحد وجهين:

(أحدهما) أنّ مثل هذا العقد لم يكن معهوداً في سابق الزمن ولا سيما في زمان صدور الآية المباركة، بل إنما هو عقد قد حدث ـ كما مرّت إليه الإشارة ـ في الأزمنة المتأخّرة، وعموم الآية ناظرة إلى العقود المتعارفة في زمان صدورها، ولا يعمّ مثل هذه العقود المستجدّة.

والجواب أنّ الارتكاز العقلائي شاهد على أنّ كلّ عقد بما أنّه عقد وتعهّد فقد وجب الوفاء به، وهذا الارتكاز ارتكاز عقلائي لا يختصّ بزمان دون زمان، فإذا أُلقيت الآية المباركة إلى العقلاء الذين هذا ارتكازهم فهموا منها أنّ الشارع الأقدس أيضاً يوافقهم فيما عليه ارتكازهم ويُمضي كل عقد وتعاهد وقع بينهم، وأنّ كلّ ماتضمّن تعاقداً من متعاقدين فهو واجب الوفاء شرعاً كما كان كذلك عقلائياً، ولذلك فإذا حدث عقد جديد يرون الآية المطابقة للارتكاز عامّة له حاكمة بصحّته و وجوب الوفاء به.

وبمثل هذا البيان نرى صحّة كلّ عقد عقلائي حادث مستجدّ، وعليه فالعقد والتعهّد الواقع بين المصدر والحامل مشمول للعموم محكوم بالصحّة.

(الوجه الثاني) أن يقال: إنّ عموم الآية بنفسه وإن كان يعمّه إلّا أنّ أدلّة الغرر تقتضي بطلانه، فيكون دليلاً على تخصيص الآية فيما نحن فيه:

ففي مستدرك الوسائل عن دعائم الاسلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه

سئل عن بيع السمك في الآجام واللبن في الضرع والصوف في ظهور الغنم قال: هذا كلّه لايجوز لأنّه مجهول غير معروف يقلّ ويكثر وهو غرر[١].

وبيان الاستدلال به أنّ مورد السؤال وإن كان خصوص البيع إلّا أنّه عليه السّلام بعد ذكر حكمه وأنّه غير جائز قد ذكر كبرى كلّية بقوله «وهو غرر» وهذه الكبرى بمنزلة علّة الحكم، فيدلّ على أنّ ممنوعية الغرر أمر مسلّم بحيث تذكر في مقام الاستدلال للمنع عن بيع الامور المذكورة في السؤال.

وفي مسند أحمد بإسناده عن عبدالله بن مسعود قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: لا تشتروا السمك في الماء فإنّه غرر[٢].

وبيان دلالته يعلم ممّا قلناه ذيل خبر الدعائم، بل هو أظهر لأظهريته في أنّه كبرى كلّية واردة في مقام التعليل.

وقد ورد عن النبي صلّى الله عليه وآله النهي عن بيع الغرر، رواه أصحاب الصحاح عن أمير المؤمنين وابن عباس وأنس وابن عمر وأبي سعيد وأبي هريرة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله[٣] إلّا أنّا طوينا ذكرها لاختصاصه بعنوان البيع وعدم دلالة فيه على أنّ جميع العقود ملحقة به.

وكيف كان فقد دلّ خبر الدعائم وابن مسعود على أنّ الغرر منهيّ عنه في الشريعة في باب المعاملات حتى أوجب عدم جواز اشتراء السمك في الماء.

وقد قيل: إنّ الغرر هو الجهالة، فكلّ عقد اشتمل على جهالة فهو ممنوع عنه شرعاً، وفيما نحن فيه حيث إنّ المصدر لايعلم بالمقدار الذي يشتري الحامل بالبطاقة بل ربما لا يعلم بأصل اشترائه بها فقد اشتمل العقد على الغرر وهو

---

(١) المستدرك : الباب ٧ من أبواب عقد البيع الحديث١ ج١٣ ص٢٣٥.

(٢) مسند أحمد: ج١ ص ٣٨٨.

(٣) يراجع سنن الترمذي: ج٣ ص٥٣٢، وسنن البيهقي، ج٥ ص٣٣٨، والمعجم المفهرس: ج٤ ص٤٦٩.

موجب للبطلان، هذا.

أقول: إنّ ظهورالخبرين في الدلالة على كبرى كلّية ممّا لاينبغي الريب فيه إلّا أنّ ترادف الغرر للجهالة غير مسلّم بل ممنوع، فإنّ المستفاد من اللغة أنّه بمعنى الخطر وإن كانت المادة بمعنى الغفلة والخديعة أيضاً.

قال الراغب في المفردات: «... الغِرّة غفلة في اليقظة، والغِرار غفلة مع غفوة... وغرّ الثوب أثرُ كسره، وقيل: اطوه على غرّه، وغرّه كذا غُروراً كأنما طواه على غرِّه قال: «مَا غرَّك بربِّك الكريم»... «ولا يغرّنكم بالله الغَرور» فالغَرورُ كلّ ما يَغرُّ الانسان من مال وجاه... والغَرر: الخطر وهو من الغرّ ونُهي عن بيع الغَرر[1] انتهى.

وفي لسان العرب: غرّه يغرُّه غرّاً وغروراً... فهو مغرور وغرير: خدعه وأطمعه بالباطل... واغترَّ هو: قَبِل الغُرور... والغرور ماغرّك من انسان وشيطان وغيرهما... وقال أبوزيد: ... الغُرور: الباطل، وما اغتررت به من شيء فهو غرور، وغرّر بنفسه وماله تغريراً وتغرَّة: عرَّضهما للهلكة من غير أن يعرف، والاسم: الغَرر، والغَرر: الخطر. ونهى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عن بيع الغَرر، وهو مثل بيع السمك في الماء والطير في الهواء... وقيل: بيع الغَرر المنهيّ عنه هو ما كان له ظاهر يغُرُّ المشتري وباطنٌ مجهول، يقال: إيّاك وبيعَ الغَرر. قال: بيع الغَرر أن يكون على غير عُهدة ولا ثقة[2].

فهما كما تراهما قد فسّرا الغرر بالخطر، وإن احتمل في ذيل ما ذكرناه عن اللسان أنّ أصل الإطلاق بعناية معنى الخديعة فإنّه إذا كان المشتري على غير عُهدة وثقة ممّا اشتراه فربما ينخدع في شرائه، لكنّه أيضاً قريب من معنى الخطر بل هُوَ هُوَ.

---

(١) المفردات: ص ٣٥٨. (٢) لسان العرب: ج ٥ ص ١١.

فالمتيقّن من مفهوم الغَرر إنما هو ما كان مشتملاً على خطر لعدم الوثوق بما أقدم عليه. وعن الشافعي: ومن بيوع الغرر بيع السمك في الماء وبيع العبد الآبق وبيع الطير في الهواء ونحو ذلك من البيوع[1]. والموارد المذكورة ـ كما ترى ـ مشتركة في كونها خطرية لا وثوق بالحصول على المبيع فيها.

فالحاصل: أنّ حديث الغَرر العامّ إذا خصّص عموم الآية فإنما يخصّصه في ما كان خطرياً، فلا يقوى على تخصيصه بحيث لا يعمّ ما نحن فيه، فإنّ البطاقة المصدرة مشتملة على سقف لايتعدّاه المشتري، فإن لم يشترِ ببطاقته شيئاً فلم يرد خطر على أحد الطرفين أصلاً، وإن اشترى بها فلا محالة يكون الشراء إلى حدّ معيّن تحكي عنه البطاقة، وقد تبادلت بين المصدر والحامل أسناد وثيقة ويعلم كل منهما بما هو وظيفته وحقّه لا يرد على واحد منهما خطر وانخداع بتّاً، فعموم الآية شامل بلا مانع ولا مشكل.

فقد تحصّل أنّ إصدار البطاقة وإعطاءها لمن يريدها تعاقد بين المُصدر والحامل على أنّه إن اشترى الحامل بها وأحال ثمنه على مُصدرها فالمُصدر يؤدّيه عنه إمّا من حساب الحامل وإمّا نيابة عنه. وهذا العقد بنفسه لابأس به يعمّه عموم آية وجوب الوفاء بالعقود.

ومن المعلوم أنّ إيجاب الوفاء بالعقد عليهما لايقتضي أزيد ممّا تعهّده كل منهما، فإنّ الوفاء بالعقد إنما هو إتمامه والعمل كما تعهّده كلّ منهما للآخر، فالمُصدر قد تعهّد بأداء مايحيله حامل البطاقة إذا حصل على سلعة أو نقد بالبطاقة، فيجب عليه أداء مايحيله عليه، والحامل قد تعهّد بأن يؤدّي ما أدّاه المُصدر عنه إمّا من ماله الذي في حسابه وإمّا من أمواله الأُخر، فيجب عليه أيضاً الوفاء بما عقد عليه وإن لم يكن يجب عليه أن يشتري لا محالة بالبطاقة، إذ

---

(١) سنن الترمذي: ج ٣ ص ٥٣٢.

المفروض أنّه لم يعقد ولم يتعهّد أن يشتري بها.

ثمّ إنّه إن كان أداء مايحيله الحامل بلا مطالبة أُجرة فلا كلام، وأمّا إن كان بناء المُصدر على أن يأخذ منه أُجرة مقدّرة فالظاهر جواز أخذها له.

وذلك أنّه حينئذٍ داخل في المعاهدة التي تراضيا عليها فعموم دليل الصحّة ووجوب الوفاء جواز أخذها ووجوب أدائها، وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله.

فقد تحصّل أنّ اعطاء وأخذ البطاقة سواء كان في مقابل نقد أو مجّاناً إذا اشترط فيه أداء اجرة للمُصدر على الحامل فهو أيضاً واجب الوفاء كأصل قبول الحوالة بعد إنشائها.

المسألة الثانية: إذا اشترى الحامل مبيعاً أو خدمة أو حصل على عملة ونقد بالبطاقة ممّن يعتمد البطاقة فوقّع البطاقة وأعطاها البائع والمعطي فلا ريب في أنّ عمله هذا إحالة للبائع أو المعطي على المُصدر فإنّه اشترى شيئاً بثمن معيّن وصارت ذمّته مشغولة به للبائع، إلّا أنّه قد توافق هو والبائع على أن يكون إعطاء الثمن ودفعه على عهدة مصدر البطاقة. وينطبق على هذا العقد عنوان الحوالة من عناوين العقود المتعارفة، فلو كان للحامل عند المصدر مال فهي حوالة على المديون، وإلّا فهي حوالة على البريء.

وهنا أيضاً جهتان ربما يستشكل بهما صحّة هذه الحوالة:

(إحداهما) أن يقال: إنّ الحوالة عقد وقرار بين أطراف ثلاثة هم: المحيل والمحتال والمحال عليه، فإنّ من الواضح تقوّمه بهؤلاء.

ولا بأس بأن يتقوّم العقد الواحد بأطراف ثلاثة إذا كانت حقيقته متوقّفة عليها كما هو كذلك في الحوالة، فإنّ المنشأ فيها أن المديون يحيل دائنه على شخص ثالث، فهذا المعنى المنشأ متقوّم الجوهر بثلاثة أطراف.

فلابدّ وأن يكون جميع الأطراف قد أنشأوا تعهّدهم بها حتى تتمّ حقيقة هذا

العقد الثلاثي الأطراف.

وفيما نحن فيه وإن كان حامل البطاقة ومعتمدها قد أظهروا تعهّدهم بها إلّا أنّ المحال عليه ـ أعني المُصدر ـ لم ينشيء تعهّده بها بل ربما كان غافلاً عن إنشائها، ومجرّد إظهاره حين إعطاء البطاقة للحامل أنّه راض بما يفعله حاملها غير كافٍ في قبول الحوالة بعدما لم يكن أصل اشتراء حامل البطاقة بها معلوماً ولا جزمياً، وهو على المفروض غافل عن إنشاء الحوالة حينما أنشأها إلى الحامل.

والحاصل: أنّ فعل المحال عليه وإن كان هو القبول لاغير إلّا أن قبول العقد أيضاً أمر انشائي يحتاج إلى الانشاء كالايجاب، ولا يكفي فيه مجرّد الرضا قطعاً.

والجواب: (أولاً) أن اعتبار رضا المحال عليه في صحّة الحوالة محلّ كلام، فقد نقل ابن قدامة في المغني أنّه «قال المالك: لايعتبر رضاه إلّا أن يكون المحتال عدوه. وللشافعي في اعتبار رضاه قولان، أحدهما: يعتبر وهو يحكي عن الزهري لأنّه أحد من تتمّ به الحوالة فأشبه المحيل. والثاني: لايعتبر لأنّه أقامه في القبض مقام نفسه، فلم يفتقر إلى رضا من عليه الحق كالتوكيل. وجعل مذهب الحنابلة عدم اعتبار رضاه إذا كان ملّياً، واستدل له وقال: لنا قول النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم: إذا أُتبع أحدكم على ملّي فليتبع»[1].

فترى أنّه اختار عدم اعتبار رضا المحال عليه إذا كان ملّيا، ونقل عن الشافعي في احد قوليه عدم اعتباره مطلقاً، وعن مالك اذا كان المحتال عدوّاً للمحال عليه.

نعم قال شيخ الطائفة في الخلاف: المحال عليه يعتبر رضاه، وبه قال المزني في اختياره، وإليه ذهب أبو سعيد الاصطخري، وذكر ابن سريج في التلخيص أنّ الشافعي ذكر ذلك في الإملاء، والمشهور عن مذهب الشافعي أنّه لايعتبر

(١) المغني: المسألة ٣٥٦١ ج٤ ص ٣٣٩.

رضاه. دليلنا ما قلناه في المسألة الأُولى سواء من إجماع الامّة على أنّه إذا رضي صحّت الحوالة، ولم يدلّ على صحّتها من غير رضاه دليل[١].

أقول: إنّ اصالة الفساد التي استند إليها إنما تصحّ لو قلنا باعتبار رضاه عند العقلاء لكي تنصرف عمومات الأدلّة إليه وإلّا فالعمومات تقتضي الصحّة مطلقاً.

وكيف كان فقد نسب المسالك[٢] اعتبار رضا المحال عليه إلى المشهور وإن قوّى هو عدم اعتباره.

(وثانياً) أنّه لو سلّم اعتبار رضاه في صحّة الحوالة كما هو الأقوى فيما كانت الحوالة على البريء فلا دليل على اعتبار أزيد من إظهاره للرضا بها متقدّماً أو متأخّراً أو مقارناً.

وذلك أنّ غاية الاستدلال لاعتباره ذاك التقرير الذي قدّمناه من أنّه أحد الأطراف الذين بهم قوام العقد.

وعليه نقول: إنّ عمدة الدليل عليه هو أنّ العقلاء يرون الحوالة ثلاثية الأطراف، فإذا سلّمناه نقول: إنّ العقلاء والمعتبرين في قوام عقد الحوالة لهذه الأطراف الثلاثة لا يعتبرون فيه أزيد من أن يظهر الرضا ويتعهّد بالحوالةسواء فيه المقارنة والتقدّم والتأخّر، والمفروض في مانحن فيه وقوع عقد بين المُصدر المحال عليه وبين حامل البطاقة المحيل على تعهّد المُصدر بأداء ما يحيله عليه، وهو كاف عندهم في رضا الطرف الثالث وفي فعليّة كونه طرفاً للحوالة.

فأدلّة الحوالة المنطبقة على ما تعدّ حوالة عند العقلاء وعلى المصاديق العقلائية تشمل حوالة الحامل على المُصدر وليس في أدلّتها دليل خاصّ على اعتبار رضا المحال عليه بوجه مخصوص أزيد ممّا يعتبره العقلاء فيها لكي يكون

---

(١) الخلاف: المسألة ٢ ج٢ ص ٣٠٦.

(٢) مسالك الافهام: كتاب الضمان في الحوالة ج١ ص٢٥٨ س٣٥.

مجال للقول بتخصيص أدلّتها.

وما ذكرناه موافق لما في المسالك حيث إنّه بعد تقوية عدم اعتبار رضا المحال عليه قال: ثمّ على تقدير اعتبار رضا المحال عليه... فيكفي كيف اتّفق مقارناً أم متراخياً وربما اكتفى به متقدّماً لحصول المطلوب منه بذلك كلّه[١] انتهى.

بل الحق أنّ عمدة الدليل على صحّة عقد الحوالة بنحو الإطلاق هي عموم قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» الشامل لهذه الحوالة بعد مفروضية أنها واجدة لجميع الشرائط المقرّرة لها عند العقلاء، فبمقتضى عمومه يصحّ هذا العقد وللبائع المحتال أن يرجع على المُصدر وعليه أن يؤدي إليه المحال به.

(وثالثاً) أنّ المعمول به في هذه البطاقات أنّه لايقوم التاجر المعتمد للبطاقة بقبولها والاعتماد عليها إلّا بعد الاتصال بمصدرها والاطمئنان منه بتصديقها وقبوله لحوالتها، فهو إبراز مُجدّد للرضا بالحوالة فلا إشكال فيها.

هذا كله حول الجهة الاولى.

(الجهة الثانية) أن يقال: إذا كانت ذمّة المُصدر مشغولة بمال للمحيل الحامل للبطاقة كان الأمر كما ذكر، وأمّا إذا كانت بريئة عنه فصحّة الحوالة مشكلة لأنّ المتيقّن من صحّتها ما إذا اشتغلت ذمّته وأمّا الحوالة على البريء فليس على صحّتها دليل، والأصل يقتضي عدم حدوث الآثار المطلوبة.

قلت: إنّ صحّة الحوالة على البريء وإن كانت محلّ خلاف إلّا أنّه أسند في الجواهر القول بالصحة إلى المشهور فقال قدّس سرّه في شرح قول المحقّق: «ويصحّ أن يحيل على من ليس عليه دَين»: وفاقاً للمشهور، بل عن السرائر الإجماع عليه، وهو الحجة[٢] انتهى.

---

(١) مسالك الافهام: كتاب الضمان في الحوالة ج١ ص٢٥٩ س١. (٢) الجواهر: ج٢٦ ص ١٦٥.

وعبارة السرائر في هذا المقام هكذا: وإذا أحاله بدَينه على من له عليه دَين فلا خلاف في صحّة الحوالة، فأمّا إذا أحاله على من ليس له عليه دَين فإنّ ذلك لايصحّ عند المخالف، ولا خلاف في صحّة ذلك عند أصحابنا معشر الإمامية[١].

وقال الشيخ الطوسي قدّس سرّه في الخلاف: إذا أحاله على من ليس له عليه دَين وقبل الحوالة صحّت الحوالة، وقال الشافعي: إذا أحال على من ليس له عليه دَين فالمذهب أنّ ذلك لايصحّ لأنّه إذا لم تجز الحوالة عليه بجنس آخر غير الذي عليه فالأولى أن لاتجوز إذا لم يكن عليه الحق. دليلنا أنّ الأصل جواز ذلك، والمنع يحتاج إلى دليل[٢].

فالحاصل: أنّ صحّة الحوالة على البريء مشهورة عند الإمامية، بل قيل ـ كما عرفته من السرائر ـ إنّها لاخلاف فيها عندهم.

والدليل على صحّتها يعلم ممّا ذكرناه آنفاً من عموم دليل وجوب الوفاء بالعقود لاسيما إذا كان من العقود المتعارفة، فإنّ الحوالة من العقود العقلائية المتعارفة، فقد تعارف عندهم أن يحيلوا على البريء فإذا قبل الحوالة تمّت أركان العقد وشرائطه، وتترتّب عليه آثار الحوالة عندهم، فعموم قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» شامل.

نعم لابدّ من رضا المحال عليه هنا وإن لم نقل به هناك، لأنّ وجه عدم الاعتبار المذكور هناك من «أنّ المحتال كالوكيل عن المحيل في الاستيفاء فيجب على المديون بالدَين الحالّ وجوب أداء دَينه مع مطالبته» لايجري هاهنا، بل هو مالك لأمواله لا يجوز التصرّف فيها ولا في سلطانه إلّا بإذنه، فلا ريب في اعتبار رضاه.

---

(١) السرائر: ج٢ ص ٧٩.

(٢) الخلاف: المسألة ٣ ج٢ ص ٣٠٦.

وفي المسالك: واعلم أنّه يستثنى من القول بعدم اعتبار رضاه ما لو كان بريئاً من حقّ المحيل فإنّ رضاه معتبر إجماعاً[١] انتهى.

وقد مرّ أنّ عمومات أدلّة صحّة العقود منصرفة عمّا إذا خلت عن رضا من يعتبر رضاه في الصحّة عند العقلاء، كما لا يخفى.

الّا أنّك قدعرفت أنّ الرضا المعتبرمتحقّق هنا، فتذكّر.

فقد تحصّل أنّ الحوالة التي يحيل بها حامل البطاقة باستعماله لها شراء للسلعة أو الخدمة أو سحباً للنقود عقد صحيح مشروع يوجب لمعتمد البطاقة أن يرجع على مصدرها ويطالب المحال به، وعلى المُصدر إذا رجع إليه أن يؤدّي إليه ما أحاله عليه، من غير فرق بين اشتغال ذمّته للحامل وبراءتها.

المسألة الثالثة: إذا لم تكن بين معتمد البطاقة المحتال وبين المصدر المحال عليه واسطة فرجع معتمدها إلى المُصدر لأخذ الثمن فله صورتان: فتارة يؤدّي إليه نفس ثمنه تامّاً بلا نقيصة، وأُخرى ينقص عنه شيئاً ويؤدّيه ثمّ يأخذ بتمام مبلغ البطاقة عن حاملها.

فإن أدّاه تامّاً فلا كلام كما في متعارف الحوالات.

وأما إن نقص عنه فالظاهر أنّ هذه النقيصة تعدّ عمولة للمحال عليه، فهو لايتهيّأ لقبول الحوالة، ولا يقبلها إلّا إذا التزم المحتال بأداء مبلغ إليه أجراً عن إعطاء هذا التسهيل وعن قبول حوالته وأدائها، فإذا رضي المحتال به ودخل في المعاملة وفي الاعتماد على البطاقة على هذا الشرط فالعمل به لازم.

توضيحه: أنّ الكلام في هذه النقيصة من جهتين:

(الجهة الأُولى) أنّه إذا رضي المحتال بها فأخذ المحال به ناقصاً ـ مع أنّ المفروض أنّ المُصدر يطالبه من المحيل حامل البطاقة تامّاً ـ فهل يكون أخذ هذا المقدار للمُصدر جائزاً شرعاً؟

---

(١) المسالك: كتاب الحوالة ج١ ص ٢٥٩.

فهنا نقول: إنّ المُصدر بقبوله للحوالة قد أقدم على عمل فيه نفع للبائع المحتال معتمد البطاقة، فإنّه الذي يعطي ثمن بيعه ويسهّل بذلك له طريقاً إلى بيعه، فإن أخذ منه أُجرة على عمله لكانت عوضاً على عمل محلّل انتفع به المحتال وكان حلالاً.

إن قلت: كيف تكون حلالاً وهي عوض عن الوفاء بعقد الحوالة والوفاء واجب عليه، فهي أُجرة على عمل واجب، والأُجرة على الواجبات غير جائزة؟ بل إنّ الوفاء بالعقد من قبيل أداء حقّ كلّ من المتعاقدين إليه، ولا معنى لأخذ العوض عن أداء حقّ ذي الحقّ إليه.

قلت: (أوّلاً) بناء على القول باعتبار رضا المحال عليه في صحّة الحوالة ـ كما هو إجماعيّ في الحوالة على البريء، ومحتمل قوياً في غيره ـ فقبول الحوالة ليس واجباً عليه ولا من حقوق المحتال بل هو عمل من المحال عليه أمره بيده ويعود منه نفع إلى المحتال فلا بأس بأخذ الأُجرة عليه.

وعليه فلم يجعل الأُجرة على وفائه بالعقد الذي هو من قبيل أداء ذي الحقّ إليه، بل إنّ الأُجرة قد جعلت على قبوله لهذه الحوالة، فالمُصدر لم يتعهّد أداء هذه الحوالة إلّا بعد أن تعهّد له المحتال هذه الأُجرة، فالأُجرة قد اشترطت في ضمن العقد على قبولها لا على الوفاء بها بعد أن قبلها، فالأُجرة مشروطة على نفس القبول الذي يعود منه نفع على المحتال فهي عوض عمل يعود منه نفع على من يعطيها.

وعليه فقد انعقد عقد الحوالة بينهما على شريطة ان يؤدّى المحال عليه في مقابل الأُجرة المعينة ما في ذمة المحيل.

والوفاء بهذا العقد من ناحية المحال عليه انّما هو بمجرّد اداء ما في ذمة المحيل، وليس حق المحيل ازيد منه، والوفاء به من ناحية المحيل باداء تلك الأُجرة إلى المحال عليه علاوة عن اداء ما في ذمته.

وبعبارة أُخرى: إنّ الوفاء في باب المعاملات انما يكون باداء كلّ من المتعاقدين ما تعهّده لصاحبه إليه؛ فلا محالة على المحيل اداء الأُجرة إلى المحال عليه، وهي حقّه، وعلى المحال عليه اداء ما في ذمّة المحيل، وهو حقّه.

(وثانياً) أنّه ليس عمل المُصدر ـ في الموارد المتعارفة في هذه البطاقات ـ مجرّد أداء المحال به إلى المحتال، بل الغالب المتعارف فيه أن يوقع معاقدة بين المُصدر والتاجر على أن يرسل المُصدر إليه أصحاب البطاقات ليروج له تجارته ويزداد في مشتريه، وهذه المعاقدة في الحقيقة مبادلة بينهما على أن يرسل إليه هؤلاء المشترين في قبال ان يؤدّي إليه المبلغ المقرّر المعلوم بالنسبة، وهي من العقود العقلائية الداخلة في عموم وجوب الوفاء.

ولو لم تقع بينهما هذه المعاقدة ودخل التاجر في المعاملة بالبطاقات والاعتماد عليها على شريطة العمولة المذكورة فالمُصدر يؤدّي المحال به في بلد التاجر المحتال، وهو أيضاً تسهيل أزيد على مايقتضيه عقد الحوالة.

فبالجملة: فإصدار البطاقة وأداء الثمن يتضمّن ترويجاً لتجارته وتسهيلاً زائداً كلّ منهما يصحّح أخذ العمولة، سواء كان في قالب عقد عقلائي مستقلّ أم لا، فأخذ الأُجرة والعمولة من التاجر يكون حلالاً.

غاية الأمر أنّ في الأُجرة وأخذها هنا ميزتين:

(إحداهما) أن المُصدر لا يعطي تمام مبلغ البطاقة إلى معتمدها ثمّ يأخذ عنه الأُجرة، بل ينقص عنه الأُجرة ويعطيه بقيته.

ومن المعلوم أنّه كيفية متعارفة في الإيفاء والاستيفاء لا توجب قلباً في حقيقة الأمر من كونه أُجرة عمل محلّل.

(الميزة الثانية) أنّ مقدار هذه الأُجرة يكون غالباً بنسبة معلومة الى مبلغ البطاقة (مثل ١٪ منه) وهي تزيد وتنقص تبعاً لمبلغها، وحينئذٍ فربما يقال: حيث إنّ ما يتحمّله المُصدر من العمل في جميع الموارد واحد فكيف توجيه

ازدياد الأُجرة وانتقاصها إلّا الابتناء على أُصول ربوية محرّمة.

لكنّك تعلم أنّ تسهيل الأمر في وصول المالك إلى ماله مهما كان المال أكثر وأعزّ كان هذا التسهيل أهمّ، وبذلك يرغب العقلاء في إعطاء أجر أزيد كلّما زاد مقدار مالهم ولا يعد عندهم إعطاؤه بالنسبة عملاً سفهياً غير عقلائي، ولا أخذه أكلاً للمال بالباطل.

وأمّا شبهة الربا فهي منتفية قطعاً، وكيف يكون لها مجال مع أنّ المقدم لأخذ هذه الأُجرة بعنوان العمولة والأُجرة هي البنوك الربوية المتوغّلة في أخذ الربا بشتّى أنحائه، فإذا كان أخذها بعنوان العمولة لعمله والفرض أنّ العمل له مالية ونفع لمن تؤخذ منه كان حلالاً بلا إشكال.

هذه هي الجهة الأُولى.

(الجهة الثانية) في أنّه هل يجب على معتمد البطاقة أداء هذه الأُجرة والرضا بهذه الأُجرة فلا يجوز له الامتناع عنها؟

والجواب عنه: نعم، وذلك أنّه إذا كان بناء هذه البطاقات على هذا المنوال وبالطبع أن يعلن هذا البناء لمن يعتمدها، فلا محالة يكون ورود من يعتمد البطاقة بعد قبول هذه الشريطة فيجب عليه الوفاء بها.

وتفصيل المقال أنّه إن كان الاعتماد على البطاقة بإنشاء عقد خاصّ بين المُصدر والمعتمد تعهّد فيه المُصدر أداء مبلغ البطاقة لمن يعتمدها وتعهّد المعتمد أداء أُجرة قبال هذه الخدمة فهو ـ كما عرفت ـ عقد واجب الوفاء والخدمة فيه مضبوطة والأُجرة فيه معينة.

وإن كان اعتماده عليها ناشئاً عن اعتبار عظيم لمُصدر البطاقة يعتمد على بطاقته كلّ أحد بلا توقّف على عقد خاصّ بينهما فوروده في ميدان الاعتماد على البطاقة وقبول أن يحال مبلغها على مصدرها قبول ضمني لهذه الأُجرة، فالأُجرة قد اشترطت عليه ضمناً وعقد الحوالة وقع مبنيّاً عليه، فكان شرطاً في ضمن

عقد يعمّه عموم قوله صلّى الله عليه وآله: المؤمنون عند شروطهم.

هذا هو الحقّ الموافق للواقع في حقيقة ما يأخذه المُصدر.

وربما توجه هذه الأُجرة بوجه آخر وهو أنّ البائع المحتال قد صار بالحوالة مالكاً لمبلغ البطاقة على عهدة المُصدر، فأخذه لدَينه ناقصاً عن أصله تنزيل من الدائن، والتنزيل لا بأس به.

لكن فيه أنّه توجيه فرضيّ محض ليس العمل الخارجي معتمداً عليه، بل ما ينقص عن المبلغ فإنما هو بعنوان أُجرة العمل، ولا بأس به كما عرفت.

مضافاً إلى أنّ اقتضاء الحوالة لانتقال الدَين إلى ذمّة المحال عليه وإن كان مشهوراً بين الفريقين واستدلّ عليه بوجوه قريبة المأخذ بل عبارات متّحدة المعنى في كلماتهم إلّا أنّ الاعتماد عليه مشكل، وتمام الكلام في بحث الحوالة.

المسألة الرابعة: اذا كان بين معتمد البطاقة والمُصدر شخص حقيقي أو حقوقي يؤدّي مبلغ البطاقة المحال به ثمّ يستوفيه من مصدرها:

فإن كان يؤدّيه عنه بتمامه ويستوفيه عن المُصدر أيضاً كذلك فلا كلام فيه اذا كان عن إذن من المحال عليه، فإنّ النيابة في الأداء عمّن عليه أداء مال بقصد الرجوع إليه وأخذه منه اذا كان عن إذن ممّن عليه الأداء سبب قطعي عند العقلاء لاشتغال ذمّة المنوب عنه وعليه بناء العقلاء وسيرتهم، ولم يردع الشرع عنها، بل ورد عنه ما يستفاد منه إمضاؤها في أخبار معتبرة ربما يأتي إن شاء الله تعالى ذكر بعضها.

وأمّا إن لم يكن يؤدّيه بتمامه بل ينقص عنه مبلغاً لنفسه فقط أو مبلغاً لنفسه ومبلغاً للمُصدر ثمّ يستوفي ما أدّاه من المصدر مزيداً فيه مانقصه لنفسه فالظاهر جوازه وحلّية ما يأخذه من المُصدر:

وشرحه: أنّ حامل البطاقة وإن أحال معتمدها على المُصدر فكان المُصدر هو المخاطب بتكليف أداء المحال به وهو مبلغ البطاقة الذي هو ثمن ما

ابتاعه بها إلّا أنّ أمر هذه الواسطة لايخلو عن وجهين:

فإنّه إمّا أن يقدم على هذا التوسّط عن تعاقد بينه وبين المصدر، وإمّا أن يكون إقدامه عليه ناشئاً عن الوجهة العامّة الاعتبار التي اكتسبها المُصدر بحيث يعتمده كلّ أحد، والمفروض أنّه أيضاً يأذن لهؤلاء الوسائط في أداء ما أُحيل عليه نيابة عنه.

فإن كان إقدام الواسطة عن تعاقد بينها وبين المصدر فهذا العقد توكيل للواسطة في أن يؤدّي عن المُصدر ما عليه أداؤه بجزء معيّن من مبلغ البطاقة، وبما أن أداءها عليه عمل يزيد في اعتباره والاعتماد عليه حيث إنّه يرغّب التجّار وغيرهم في الاعتماد على بطاقاته فلهذا العمل منفعة معنوية ترجع إلى المصدر، فصحّ أن يجعل بإزائه أُجرة.

وليس ببعيد أن يكون مرجع هذا العقد إلى جعالة منعقدة بينهما، فالجاعل هو المُصدر والعامل هو الواسطة ومال الجعالة جزء معيّن بنسبته الى مبلغ البطاقة، وهي من العقود المتعارفة العقلائية، وعلى أيّ حال يدلّ على صحّته عموم قوله تعالى: «أوفوا بالعقود».

ولا مجال للإشكال في صحّته إلّا من ناحية مجهولية العمل وأُجرته حيث إنّ مبلغ البطاقة غير معلوم بحدوده ويتبعه الأُجرة المحدّدة بنسبتها إلى ذلك المبلغ.

لكنّ الظاهر ارتفاع هذا الإشكال أيضاً إذ لا دليل خاص في غير باب البيع على تعبّد الشرع باعتبار المعلومية في عوضي المعاملات أزيد ممّا يعتبره العقلاء، وفي باب الجعالة لم ينقل شهرة على اشتراط العلم بمال الجعالة، وقيل بجواز الجهل المطلق به.

على أنّ العمل وأُجرته هنا ليسا مجهولين بالمرّة فإنّ أُجرة العمل معلومة النسبة الى مبلغ البطاقة، والبطاقات في الغالب لها سقف أعلى لا تعدوه، وهذه الجهالة ممّا لا تؤدّي الى خطر على المتعاقدين، ولا يعتبر ارتفاعها عند العقلاء في

معاملاتهم.

ومنه تعرف أنّ أدلّة النهي عن الغرر أيضاً لا تقتضي المنع عنه، كما أوضحناها لدى التعرّض لها ذيل المسألة الاولى، فتذكر.

وأمّا إن كان إقدام الوسائط عن اعتماد عالمي بالمُصدر وإذنٍ عامّ منه لكلّ الوسائط فرجع هذا الإذن العامّ ـ مع التزامه بأداء أُجرة معلومة إلى كلّ من توسط ـ الى عقد جعالة أنشأه المُصدر على أنّ كلّ من أدّى عنه مبلغ بطاقته فله عليه نسبة معيّنة من مبلغ البطاقة، وهذه الجعالة عقد صحيح يعمّها «أوفوا بالعقود» بلا دليل مخصّص على الخلاف كما مرّ آنفاً.

فالواسطة ينوب عن المُصدر في أداء مبلغ البطاقة وفي أخذ العمولة التي تعهّدها معتمد البطاقة للمُصدر، إلّا أنّ أخذه لها يكون في طابع النقيصة من مبلغ البطاقة التي قد عرفت أنّها من كيفيّات الاستيفاء ولا بأس بها.

كما أنّ المُصدر يعطيها أجر وساطته بما يزيد على المبلغ الذي أعطاه معتمد البطاقة ولا بأس به، ثمّ المُصدر يحصل على عمولة نفسه في طابق استيفاء تمام مبلغ البطاقة عن الحامل المحيل عليه كما لا يخفى.

ثم إنّ من الممكن أن تتحقق هذه الوساطة باستدعاء معتمد البطاقة على عمولة معيّنة بلا إقدام بدوي خاصّ ولا عامّ من جانب المُصدر، فتأخذ الواسطة عمولتها من معتمد البطاقة في طابع الأخذ النقدي أو غيره، وتؤدّي إليه مبلغ البطاقة مخصوماً منه عمولة المُصدر، ثمّ يستوفي من المُصدر ما أدّاه عنه. ولا بأس بهذه الأعمال أيضاً إذا كان المُصدر أذن في هذه النيابة أو أجازها، ويظهر وجهه ممّا قدّمناه.

المسألة الخامسة: إذا رجع المُصدر إلى حامل البطاقة فحقّه الثابت عليه إنّما هو نفس مبلغ البطاقة تامّاً، لما عرفت أنّ ماخصم منه فإنّما كان عمولة على عمله وعلى تسديد ثمن معتمد البطاقة إليه، فنقول:

إذا عقد مع حامل البطاقة على أن يأخذ منه مبلغاً معيّناً في قبال تعهّده له بأداء ثمن معتمد البطاقة كان جائزاً، ولا ينافي أنّه قد أخذ عمولة عليه من معتمد البطاقة، وذلك أنّ القيام بأداء مبلغ البطاقة عمل فيه منفعة الحصول على طلبه لمعتمد البطاقة ومنفعة أداء ما في ذمّته لحاملها، فلو طلب المؤدّى له من كلّ منهما عمولة لكان أُجرة مشروعة.

وتوهّم الحرمة من أجل عدم جواز أخذ الأُجرة على الوفاء بالعقد لكونه واجباً عليه وحقّاً لحامل البطاقة، يجري هنا أيضاً.

إلّا أنّ الجواب عنه هو ما مضى من الجواب:

إذ يجاب عنه (أوّلاً) بأنّ الأُجرة إنّما هي في قبال قبول الحوالة الذي ليس يجب عليه بناء على اشتراط رضا المحال عليه في صحّة الحوالة، وليست في قبال الوفاء ليرد ما ذكر.

(وثانياً) بأنّ الوفاء هنا مشتمل على أمر زائد على الواجب هو المطلوب وهو أداء مال التاجر إليه في بلد إقامته. ولا ريب في أنّه ليس ممّا يقتضيه مجرّد الحوالة إلّا بالاشتراط، وهو لا ينافي أخذ أجر عليه، فتذكّر.

نعم لا يجوز له أخذ مال من حامل البطاقة قبال أنّه يؤدّي مبلغها بعد مدّة أو نحوها، فإنّه ربا على دَينه محرّم:

ففي صحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر محمّد بن علي الباقر عليهم السَّلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السَّلام في رجل أمره نفر ليبتاع لهم بعيراً بنقد [بورق] ويزيدونه فوق ذلك نظرة، فابتاع لهم بعيراً ومعه بعضهم، فمنعه أن يأخذ منهم فوق ورقه نظرة»[1].

فالابتياع لهم يوجب اشتغال ذمّتهم بثمنه للبائع، وأمرهم له بأداء الثمن

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب احكام العقود الحديث١ ج١٢ ص٣٦٨.

إذن في أداء دَينهم، كما كان الأمر كذلك هنا بالنسبة للمُصدر وحامل البطاقة، وقد نهاه عليه السَّلام عن أن يأخذ منهم فوق ما أدّاه قبال النظرة التي يعطيها لهم.

فالصحيحة دالّة على حرمة أخذ الزيادة كما تدلّ على إمضاء ما عليه العقلاء من أنّ أداء دَين الغير إذا كان بإذن منه يوجب اشتغال ذمّة المديون للمؤدّي، وهي إحدى الروايات التي أشرنا إليها في صدر المسألة الرابعة.

هذه خلاصة الكلام في الحكم الشرعي لأنواع البطاقات المتعارفة وغيرها ممّا يشترى بها سلعة أو خدمة.

المسألة السادسة: إذا كانت البطاقة ممّا يسحب بها النقود والعملات من المصارف أو الشركات أو الأشخاص فلا محالة هي حوالة على تلك المصارف أو الشركات، ولا محالة لا تصدر إلّا بعد قبول المحال عليه.

نعم قد يكون المحال عليه شخصاً معيّناً أو مصرفاً أو شركة خاصّة، وقد يحال على مصارف أو شركات أو أشخاص متعدّدة يختار حامل البطاقة من شاء منهم.

وأيّاً ما كان فالظاهر صحّة الحوالة وجواز السحب بها.

ويتصوّر لبطاقة السحب نوع آخر وهو أن يبلغ مصدرها في الاعتبار والاعتماد مبلغاً يعتمد على بطاقته كلّ أحد من غير حاجة الى عقد الحوالة المذكور بين المُصدر والمصرف مثلاً، فحينئذٍ إصدار مثل هذه البطاقة إذن من المُصدر وإعلان له بأنّ كلّ أحد مأذون في أن يؤدّي قرضاً عليه لمن يحمل بطاقته.

وكيف كان فحامل البطاقة حينئذٍ قائم مقام المصدر ووكيل عنه يأخذ النقود على ذمّة المُصدر وهو مأذون في التصرّف فيه، وتملّكه له إمّا بعنوان أداء الدّين الذي له على المُصدر ـ إن كان صدور البطاقة بعد فتح حساب لدى

المصدر و وضع مقدار السحب فيه ـ وإمّا بعنوان الاقتراض منه ـ إن لم يشترط به ولم يوضع بمقداره لديه ـ.

فان كان بعد فتح الحساب المذكور فهذا الاقراض ممّا لا بأس به، وهو من أنواع الاقتراض الذي هو عقد عقلائي مشمول لعموم قوله تعالى: «أوفوا بالعقود». كما أنّه لو كان أخذ حامل البطاقة استيفاء لدَينه الذي له في ذمّة المُصدر لم يكن به بأس أيضاً.

وكيفما كان فلا يجوز للمُصدر ولا لمن يعتمد البطاقة أخذ شيء زائداً عمّا أدّاه إلى حامل البطاقة عوضاً عمّا أدّاه، فإنّه ربا محض وحرام واضح.

نعم إن أخذ كلّ منهما عمولة على هذا التسهيل الذي أعطاه كان ممّا ليس به بأس بعد أن المفروض أنّ فيما قام كلّ منهما به نفعاً عائداً إلى حامل البطاقة.

وحينئذٍ فيجوز أن يأخذ هذه العمولة كلّها مُصدر البطاقة أولاً أو أخيراً، كما يجوز أن يأخذ معتمد البطاقة عمولته مباشرة من حاملها. كما أنّ من الجائز كونها مبلغاً محدّداً مقدّراً معلوماً ومن الجائز أن يكون مقدّراً بنسبة إلى النقد المسحوب.

ودليل صحّة جميع الأقسام معلوم ممّا مرّ في ذيل المسائل السابقة، فتذكّر.

وهنا أمور وفروع ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل: كما أمكن أن تكون عمليات إصدار البطاقة واستخدامها عند من يعتمدها والحصول على مبلغها من البنك الواسطة ثمّ استيفائه من المصدر مباشرة من هؤلاء الأطراف الأربعة بلا دخل أصلاً للأشخاص والمؤسسات الأُخر أمكن أن يؤسّس مؤسّسة تقوم بإعطاء خدمات لهؤلاء تنتظم بها عملياتهم انتظاماً على مستوى عال من الدقة والكفاءة والسرعة.

كما يقال ذلك بالنسبة لمنظمة الفيزا، فإنها منظمة عالمية غير مالية تقوم بإعداد أنواع من البطاقات يعبّر عنها ببطاقات الفيزا من غير أن تقوم نفسها

بإصدارها وإعطائها لمن يستخدمها، بل إنّ هذه المنظمة ـ التي لها ترخيص «امتياز» هذه الأنواع من البطاقات ـ تضع بطاقتها لدى البنوك التي كانت أعضاء لها.

والبنوك نفسها تُصدر هذه البطاقات حسب أنظمتها الخاصّة بها حتى في بلادها وتعطيها من يرجع إليها على شرائطها الخاصّة.

ثمّ يستخدمها الحامل لها حسب ما مرّ ضمن المسائل الماضية عند شركة أو تاجر يعتمدها.

والتاجر يأخذ قسيمة البيع ويودعها عند بنك خاصّ تحدّده المنظمة في بلد التاجر نفسه، ويحصل على ثمنه خلال يوم أو أقلّ أو أكثر منه بقليل.

ثمّ البنك يرسل مستندات عملياته إلى المنظمة لتقوم بالاتّصال بالمُصدر ولوضع ما أدّاه بنك التاجر في حسابه.

وهذه المنظمة تعطي البنوك الأعضاء خدمات كثيرة منها ما يتأكد بها على اعتبار البطاقة واعتراف البنك المُصدر بصحّتها، وذلك لتجهيز مركز المنظمة وأعضائها بشبكات مختلفة إلكترونية تعطي المنظمة هذه الخدمات وتحصل على ثمنها من دون تدخل في الإصدار وما يتعلّق به.

وكيف كان فإذا كان إصدار البطاقات واستخدامها على طريق صحيح مشروع وكانت خالية عن الربا وسائر المعاملات اللاشرعية يكون القيام بإعطاء الخدمات لها وأخذ قيمتها أيضاً مشروعاً، كما هو واضح لا يخفى.

الثاني: كما لم يكن منع شرعي من إصدار بطاقات الاشتراء وسحب النقود فهكذا لا منع شرعاً من إصدار بطاقات الخصم من الثمن، فهذه البطاقات تعطي حاملها الحقّ بالحصول على خصم من الثمن للسلع أو الخدمات التي يبيعها من يعتمدها.

ويتصوّر أن يكون البائع نفس مصدر البطاقات وحده أو بشركة مع باعة

آخرين وإن يكون شركة أو شخصاً آخر غير المُصدر.

وكيف كان فقد يكون إصدار هذه البطاقة وإعطاؤها لحاملها في قبال رسم سنوي مثلاً أو في قبال أخذ مال آخر أو في مقام الوفاء بشرط أو عهد لازم الوفاء، وقد يكون هدية مجانية من مصدرها إلى حاملها.

فهذه عمدة الصور المتصوّرة لهذا القسم من البطاقات.

وحقيقة هذه البطاقات إنشاء تعهّد من البائع على أن يبيع مبيعه بخصم من ثمنه المتعارف.

فإن كان البائع نفس المُصدر فهو تعهّد من المُصدر فقط، فإن كان هذا التعهّد مربوطاً بتعهّد من حامل البطاقة كما إذا كان إصدار البطاقة في قبال رسم سنوي أو في قبال نقد مأخوذ أو وفاء بعهد واجب الوفاء فقد لزمته البطاقة ولا يجوز له نقض عهده ويجب عليه أن يبيعه مخصوماً من الثمن.

وأمّا إن كان إعطاء البطاقة مجّاناً وهدية أو في قالب عقد آخر غير لازم فله أن يرجع في هديته.

هذا فيما كان المُصدر هو البائع.

وأمّا إن كان البائع شركة أو شخصاً آخر فالكلام عن تعهّد المُصدر لحامل البطاقة من حيث لزوم البقاء على تعهّد البطاقة هو مامرّ.

وأمّا تلك الشركة أو ذلك الشخص الآخر فالظاهر وجوب الخصم من الثمن عند بيعه ممّن يحمل البطاقة، وذلك أنّ إصدار هذه البطاقة لايكون إلّا بتعهّدين مربوطين، تعهّد من البائع بالخصم من الثمن، وتعهّد من المُصدر بإرسال المشترى إليه، وهذا عقد يعمّه عموم وجوب الوفاء، والله العالم.

الثالث: إذا كان ثمن السلعة في حالة استعمال بطاقة الشراء أعلى وأغلى من الدفع نقداً بأن يبيعها معتمد البطاقة من حامل البطاقة بعشرة وممّن يشتريها نقداً بتسعة فربما يتوهّم أنّ هذه الزيادة ربا، ببيان أنّ قيمة السلعة واقعاً تسعة

والزائد عليها زيادة أوجبها كونها دَيناً، فيكون مثل إقراض التسعة بعشرة.

لكنه توهّم فاسد، فإنّ المفروض أنّ الثمن الواقع عليه البيع هو العشرة، والخدمات المقابلة بالمال المحتاج إليها في الحصول على ثمن السلعة اذا بيعت من حامل البطاقة هي الموجبة لجعل الثمن أعلى، فاذا كان بيعاً يعمّه عموم أدلّة البيع والعقود.

فلا مجال لهذه الخيالات، فكما أنّ الخدمات السابقة على البيع ـ كحمل السلعة من المصنع الى المعرض القريب ـ توجب زيادة الثمن ولا ربا فكذلك الخدمات اللاحقة عليه المحتاج إليها في الحصول على ثمنها.

ومنه تعرف أنّه لو كنّا نقول بالقياس ـ ولن نقول به أبداً ـ لكان القياس أيضاً قاضياً بالصحّة.

وكيف كان فالعمومات هي المتّبعة وهي مقتضية للصحّة بلا ريبة.

الرابع: إذا تضمّن عقد إصدار البطاقة نصّاً ربوياً ـ كما إذا قال المُصدر: اصدرت البطاقة على شريطة أنّه إذا لم يدفع الحساب المستحقّ خلال مدّة معيّنة ترتّب عليه فوائد ربوية ـ فلا ريب في أنّ الدخول فيه بهذا الشرط إقدام على قبول إعطاء الربا ويكون حراماً شرعياً.

وأمّا إذا دخل فيه بانياً على دفع الحساب نقداً أو في خلال تلك المدّة بحيث لا تترتّب عليه أيّة فوائد فإن كان جدّه أنّه لا يقبل الشرط المذكور بل ربما يصرّح بأني لا أتعهّد الربا قلباً وإنما أنتم المُصدرون تأخذونه منّي قهراً فلم يتعهد رباً ولم يكن دخوله حراماً.

نعم إذا كان المُصدر لا يصدر إذا صرّح طالب البطاقة هذا التصريح ولذلك يقع بينهما بحسب الظاهر عقد مشتمل على نصّ ربوي إلّا أنّ الطالب لا ينوي دفع الفائدة جدّاً وإنما يوقّع السند كتباً وظاهراً فقد قبل أصل الحساب ولم يقبل شرط الزيادة فهو لم يفعل حراماً على الفرض، إلّا أن حصول حقّ له على

المُصدر مبنيّ على صحّة العقد المشتمل على الشرط الفاسد، فتأمّل.

الخامس: إذا راجع معتمد البطاقة المُصدر وأخذ الثمن ثمّ امتنع حامل البطاقة من دفعه الى المصدر فحينئذٍ لا يعود المُصدر الى معتمد البطاقة لاسترجاع الثمن منه، وذلك أنّ المُصدر كان محالاً عليه كما عرفت، فإمّا برئت ذمّة المحيل بمجرّد الحوالة عن الثمن واشتغلت به ذمّة المُصدر للبائع المعتمد للبطاقة كما هو المشهور بين الفريقين في حكم الحوالة وإمّا أنّه وجب على المُصدر أداء ماقبل حوالته كما هو المحتمل قوياً.

وكيفما كان فإذا أدّى إلى المحتال فقد أدّى إليه حقّه عوضاً عن المحيل وصار ما أخذه المحتال ملكاً له وصارت ذمّة المحيل بمجرّد الحوالة أو بأداء المُصدر مشغولة بمثل ما أدّاه للمُصدر، فحقّ المُصدر قد انتقل إلى ذمّة المحيل ولا وجه لرجوعه الى المحتال إذا امتنع حامل البطاقة المحيل عن أداء حقّه إليه.

نعم لو اشترط في ضمن عقد الحوالة أو في ضمن عقد آخر على البائع المعتمد للبطاقة أن يرجع إليه لو امتنع الحامل عن دفع ما عليه كان الشرط ماضياً بمقتضى عموم «المسلمون أو المؤمنون عند شروطهم».

وقد يتوهّم بطلان هذا الشرط بتوهّم أنّه خلاف مقتضى عقد الحوالة، لما عرفت من أنّ مقتضاه براءة ذمّة معتمد البطاقة عن الاشتغال بشيء له.

لكنّه توهّم فاسد، فإنّ مقتضى ما ذكر إنما هو أنّ عقد الحوالة لا يقتضي إلّا براءة ذمّة معتمدها وعدم اشتغالها بشيء من ناحية الحوالة، وهو لاينافي تكليفه بالأداء إذا وجد له سبب آخر، والاشتراط هو ذاك السبب.

السادس: إذا راجع التاجر المعتمد على البطاقة البنك الواسطة وأخذ منه ثمن ما باعه ثمّ امتنع المُصدر من دفعه إلى البنك فلا يجوز للبنك أيضاً الرجوع إلى التاجر ولا إلى الحامل، وذلك أنّ البنك إنما أدّى ما وجب على المُصدر أداؤه، نيابة عنه بإذنه ورضاه، فصارت ذمّة المُصدر مشغولة بمثل ما دفعه له

وكان حقّه على ذمّة المُصدر. ولا وجه لرجوعه الى التاجر أو الحامل، إذ لادليل على ثبوت حقّ له على أحدهما.

نعم إذا شرط على التاجر في ضمن أدائه إليه أن يعود عليه إذا امتنع المُصدر من دفع حقّه كان له الرجوع عليه بعموم دليل وجوب الوفاء بالشرط، فتأمّل.

السابع: إذا أدّى المُصدر إلى البنك المتوسط ما دفعه إلى التاجر ثمّ امتنع حامل البطاقة عن دفع الثمن إليه فلا يجوز عوده على ذلك البنك ومطالبته بالثمن، فإنّه أخذ منه حقّه الذي اشتغلت به ذمّته حينما أدّى ما تعهّد أداءه، ولا دليل على تعلّق حقّ منه بالبنك المذكور.

نعم إذا كان إذنه فيه موقوفاً على تحقّق الاستيفاء والوفاء من حامل البطاقة كان له حقّ العودة بلا إشكال.

الثامن: إذا لم يدفع البنك المتوسط ولا المُصدر الثمن الذي أحاله حامل البطاقة الى التاجر المعتمد لها فهل للتاجر العودة على حامل البطاقة لأخذ الثمن من نفسه؟

المسألة خلافية، وذلك أنّه من مصاديق امتناع المحال عليه من أداء حقّ المحتال، وقد قال الشيخ قدّس سرّه في الخلاف: إذا انتقل الحق من ذمّة المحيل إلى المحال عليه بحوالة صحيحة فإنّه لايعود عليه، سواء بقي المحال عليه على غناه حتى أدّاه، أو جحده حقه وحلف عند الحاكم، أو مات مفلساً، أو أفلس وحجر عليه الحاكم. وبه قال الشافعي وهو المروي عن علي عليه السّلام.

وقال أبو حنيفة: له الرجوع عليه بالحقّ إذا جحده المحال عليه أو مات مفلساً.

وقال أبو يوسف ومحمّد: يرجع عليه في هذين الموضعين وإذا أفلس وحجر عليه الحاكم. وبه قال عثمان.

دليلنا: أنّه قد ثبت انتقال الحقّ عن ذمّته، ولا دليل على انتقاله ثانياً إليه، فمن ادّعى ذلك فعليه الدلالة، فينبغي أن يلزمه الاحتيال ولا يكون له الرجوع(١).

وقال الشافعي في الأم: وإذا أحال الرجل على الرجل بالحقّ فأفلس المحال عليه أو مات ولا شيء له لم يكن للمحتال أن يرجع على المحيل من قبل أنّ الحوالة تحول حقّ من موضعه الى غيره وما تحول لم يعد(٢).

وقرّره المزني في مختصره(٣).

واختاره ابن حزم في المحلّى فقال: ولا رجوع للّذي أُحيل على الذي أحاله بشيء من ذلك الحقّ انتصف أو لم ينتصف اعسر المحال عليه إثر الإحالة عليه أم لم يعسر، لأنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله أمره باتّباع المحال عليه ولا يجوز له اتّباع غيره(٤).

أقول: إنّ الفريقين كما ترى قد استدلّا بأنّ مقتضى الحوالة لمّا كان انتقال حقّ المحتال إلى المحال عليه فلا دليل على عوده ثانياً إلى المحيل.

وهذه المقالة منهم عمدة مبناها أنّ حقيقة الحوالة ومفهومها العرفي متقوّمة به.

إلّا أنّا قد أشرنا إلى إمكان منع هذا المبنى وذلك أنّ الحوالة لا تدلّ على أزيد من تحوّل مّا؛ وأمّا أنّ هذا التحوّل إنما يكون بتحوّل الحقّ من ذمّة الى ذمّة أُخرى فلا دليل عليه، فلعلّ التحوّل الحادث مجرّد إمكان رجوع المحتال إلى المحال عليه، مع أنّه أمر لم يكن منه أثر قبل الحوالة، فيحتمل بقاء الحقّ على ذمّة

(١) الخلاف: المسألة ٥ ج٣ ص ٣٠٧.

(٢) الأُم: ج ٣ ص ٢٢٨.

(٣) مختصر المزني: ص ١٠٧.

(٤) المحلّى: ج٦ ص ٣٩٢.

المحيل، وبقاء جواز رجوع المحتال إليه والاستصحاب قاض ببقائهما.

نعم قد وردت أخبار معتبرة بأنّه لايجوز للمحتال أن يرجع بعد الحوالة إلى المحيل:

ففي صحيحة أبي أيوب أنّه سأل أبا عبدالله عليه السَّلام عن الرجل يحيل الرجل بالمال أيرجع عليه؟ قال: لا يرجع عليه أبداً إلّا أن يكون قد أفلس قبل ذلك[1].

ومثلها موثّقة منصور بن حازم عنه عليه السَّلام[2].

وفي قبالها صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يحيل الرجل بما كان له على رجل آخر فيقول له الذي احتال: برئت ممّا لي عليك، فقال: إذا أبرأه فليس له ان يرجع عليه وإن لم يبرئه فله أن يرجع على الذي أحاله[3].

وقد جمع بينهما بتخصيص الطائفة الأُولى بما إذا أبرأه المحتال لكنّه جمع غير عرفي، فإنّ مفهوم الطائفة الأُولى أنّ اقتضاء الحوالة أن لايرجع المحتال على المحيل أبداً، وقد نفت هذا الاقتضاء الطائفة الثانية.

ولعل أحسن جمع بينهما ما قاله بعض من أنّ الإبراء المذكور في الثانية كناية عن قبول الحوالة، وعدمه كناية عن عدمه، فيرتفع التعارض عن الطائفتين، إلّا أنّه لا يحصل به الاطمئنان.

والمشهور وإن قالوا بعدم الرجوع إلّا أنهم لعلّهم استندوا إلى الجمع الأخير، فالمسألة مشكلة جدّاً.

نعم إذا أبرأه المحتال من حقّه فلا يرجع عليه، كما أنّه إذا اشترط الرجوع عليه إن لم يدفع المحال عليه حقّه كان له الرجوع بمقتضى الشرط الواجب

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من كتاب الضمان الحديث١ و ٣ ج١٣ ص١٥٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من كتاب الضمان الحديث٢ ج١٣ ص١٥٨.

الوفاء، والله العالم بحقائق أحكامه.

وهنا فروع أُخر ليس الجواب عنها بعسير. ونقتصر على ماذكرناه.

والحمد لله ربّ العالمين، وأزكى صلواته وسلامه على سيّد النبيّين، وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

كلمة

في
عدّة من لا رحِم لها

كلمة في عدّة من لا رحم لها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدَ لله رب العـالمين وازكىٰ صلـواته وسلامه على سيّد المرسـلين محمَّد وآله الاطيبين واللعنة الدائمة على من عاداهم اجمعين.

إنّ التقدم العـلمي الحديث أوجـب امكان اخراج رحـم المـرأة عند ابتلائها بمرض يـرجى زوالـه باخراجـها أو لـدواع شخصية لها، وان تـعيش بـعده عيشة طيّبة فيقع الكلام في انـها إذا قلعت واخرجت رحمها فهل على المرأة ـ إذا كانت في سنّ من تحيض ـ الاعتداد بالاشـهر إذا طلّقها زوجها أو هي بحكم اليائسة لا عدة عليها وتحل لها الازواج من حين الطلاق؟

إنّ المسـألة وان كانت مـن المستجدّات كما اشرنـا إلّا أنّه لاباس مع ذلك بالرجوع إلى كلمات اصحابنا الأخيار لعلّه يستنبط منها ملاك الاعتداد عندهم ويستفاد أو يـؤيّد بها مـالـعله نستفيـده مـن ادلّة البـاب فنقـول: إنّ المأثورعن الاصحاب في عدّة الطلاق لمن لا تحيض من النساء لصغر سنّها أو كبره قولان: فالسيّـد المرتضى وأبو المكارم ابن زهرة «قدهما» قالا بـانّ عليها أيضاً الاعتداد إذا طلّقها زوجها، والمشهور بينهم انّه لاعدة عليها.

فقـال السيّد المرتضى في الانـتصار: مسألة: «وممّا ظنّ انـفراد الاماميّة به القول بانّ الآيسة من المحيض من النساء إذا كانت في سنّ من لاتحيض لا عدّة عليها متى طلّقت، وكذا مـن لم تبلغ المحيض إذا لم يكن مـثلها من تحيض لاعدة عليهـا، وباقي الفقهـاء يخالـفون في ذلك ويوجبـون العدّة على الآيسة من المحيض وعلى التي لم تبلغه على كـلّ حال، وعـدّة هؤلاء عندهم الاشـهر، وهـذا المذهـب ليس بمذهب لجميع الامـامية، وان كان فيهم من يذهـب إليه ويعول على اخبار آحاد في ذلك ولا حجة... ليس بمذهب لجميع الامامية فيلحق بما اجمعوا عليه.

والـذي اذهـب انا إليه أنّ على الآيسة مـن المحـيض والّتي لم تبلغ العدّة على كل حال، من غير مراعاة الشرط الذي حكيناه عن اصحابنا.

والذي يدلّ على صحة هذا المذهب قوله تعالى: «واللائي يئسن من المحيض من نسائكـم ان ارتـبتم فـعـدّتهن ثلا ثة اشـهـر والـلائي لم يحضـن[1]. وهذا نصّ صريح في ان الآيسة من المحيض والـلائي لم تـبلغ عدّتهن الاشهر على كـلّ حال لانّ قوله تعالى: «واللائي لم يحضن» معناه: واللائي لم يحضن كذلك [2].

ثم تصدّى لتبيين دلالة الآية وابرام ما قيل على دلالتها من النقوض.

فهو «قـدّس سرّه» لا يرى اثراً لـلياس من المحيض بل الآيسة وغـيرها لديه سواء يجب عليها الاعتداد بثلا ثة اشهر.

وقال السيّد أبو المـكارم ابن زهرة في فصل في الـعدة من كتابـه الغنية عـند تعرّض عدّة المطلقـة: «... وإن كـانت لا تحيض لصغر أو كبر وليس في سنّـها من تحيض فقد اختلف اصحابنا في وجوب العدّة عليها، فنهم من قال: لاتجب، ومنهـم من قال: يجـب ان تعتـدّ بالشهور، وهـو اختيـار المرتضى «رض»، وهي ثلا ثة اشهر، وبـه قال جميع المخالـفين، وطريقة الاحتيـاط تقتضى ذلك، وأيضاً

---

(١) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٢) الانتصار: في مسائل العدّة ص١٤٥.

قوله تعالى:«واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدّتهن ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن، وهذا نصّ». ثم بيّن وجهه دلالة الآية بما يقرب ممّا ذكره السيّد في الانتصار[١].

فكلام هذين العلمين لا دليل فيه على نفي الاعتداد عمن قلعت رحمها بل إنّ حكمها بوجوب العدة على الصغيرة واليائسة يقتضي أنّه لا يستثنى من المطلّقات أحد ويجب عدة الطلاق على جميع النساء وتعمّ موضوع الكلام.

فان كان هنا دلالة أو إشعار فانما هو في كلام غيرهما ممن ينفي العدة عن اليائسة والصغيرة فيبحث أن هذا النفي هل يختص بخصوصها أم يعم كلّ من لا تحيض مثلها فنقول:

وقال الشيخ المتقدم الشيخ المفيد قدّس سرّه في كتابه القيّم المقنعة: «باب عدد النساء: وإذا طلّق الرجل زوجته الحرّة بعد الدخول بها وجب عليها ان تعتدّ منه بثلاثة اطهار ان كانت ممن تحيض، وان لم تكن تحيض لعارض؛ ومثلها في السنّ من تحيض؛ اعتدّت منه بثلاثة اشهر، وان كانت قد استوفت خمسين سنة وارتفع عنها الحيض وأيست منه لم يكن عليها عدّة من طلاق»[٢].

والعبارة كما ترى قد جعلت الملاك الكون في سن من تحيض وارتفاع الحيض باستيفائه، ومقتضاها وجوب الاعتداد على موضوع بحثنا، إلاّ أنّ لقائل ان يقول إنّها ناظرة ومبنية على ما تعارف عليه الامر حينذاك ، وإنّ قوله: «ارتفع عنها الحيض وأيست منه» دالّ على سرّ عدم وجوب الاعتداد وهو موجود في ما نحن فيه ومقتضاه ان لا يكون عليها عدّة.

وقال الصدوق في «باب الطلاق» من المقنع: «واعلم انّ خمسا يطلّقن على

---

(١) غنية النزوع (ضمن الجوامع الفقهية): ص ٥٥٤ السطر الاول.

(٢) المقنعة: الباب ٢٣ من النكاح والطلاق و...، ص٥٣٢، الطبعة الحديثة المحققة.

كلّ حال: الحامل المبين حملها، والغائب عنها زوجها، والّتي لم يدخل بها، والّتي قد يئست من المحيض أو لم تحض؛ وهو على وجهين: ان كان مثلها لاتحيض فلا عدّة عليها، وان كان مثلها تحيض فعليها العدّة ثلا ثة اشهر.

وليس في العبارة تصريح بان الاعتبار بالسنّ فلو فسّر قوله: «ان كان مثلها لاتحيض الخ» بما يعمّ مثل ما إذا كان عدم الحيض مستنداً إلى اخراج الرحم بالعملية المذكورة لكانت دالّة على أنّ مثلها لاعدّة عليها، كمن خرجت عن سن الحيض. إلّا انّ الظاهر انصراف العبارة إلى المعهود في مثل ذلك الزمان، لكنه مع ذلك ففي العبارة اشعار بسرّ حكم الاعتداد كما في سابقتها.

وقال ابن إدريس في باب العدد من السرائر: «وإن كانت لاتحيض لصغر لم تبلغ تسع سنين أو لكبر بلغ خمسين سنة مع تغيّر عادتها وهما اللتان ليس في سنّهما من تحيض فقد اختلف اصحابنا في وجوب العدة عليهما، فمنهم من قال: لاتجب، ومنهم من قال: تجب ان تعتد بالشهور؛ وهي ثلا ثة اشهر، وهو اختيار السيد المرتضى وبه قال جميع المخالفين... إلى أن قال ـ بعد ذكر دليله كما في الانتصار ـ: والقول الآخر اكثر واظهر بين اصحابنا، وعليه يعمل العامل منهم، وبه يفتي المفتي، والروايات بذلك متظافرة متواترة... وهو مذهب شيخنا المفيد وشيخنا أبي جعفر في سائر كتبه. فاما الآية فلا تعلّق فيها بحال لا تصريحاً ولا تلويحاً، لانه تعالى شرط في ايجاب العدة ثلا ثة اشهر ان ارتابت، والريبة لا تكون إلّا فيمن تحيض مثلها، فامّا من لاتحيض مثلها فلا ريبة عليها، فلا يتناولها الشرط المؤثّر»[١].

فتراه قدّس سرّه قد استدل في مقام ردّ قول السيّد بوجوب العدة على الآيسة والصغيرة بان شرط ايجاب العدة هو ارتياب الحمل أو الحيض، والريبة لا تكون

(١) السرائر: ج٢، ص٥ ـ ٧٣٤.

فيها، فلا عدّة عليها. ففيه دلالة واضحة على عدم ثبوت العدة على من لا تحيض لانقلاع رحمها واخراجها.

اللّهمّ إلّا ان يقال إنّ مصبّ كلامه إنّما هو نفي دلالة الآية على مارامه السيّد المرتضى بقوله الذي نقلناه: «وهذا نصّ صريح في أنّ الآيسة من المحيض واللائي لم تبلغ عدّتهن الاشهر على كلّ حال» فهو قدّس سرّه إنّما ينفي دلالة الآية من دون تصريح بان الملاك في الاعتداد هو الارتياب. لكنّه لا ينبغي الريب في اشعار كلامه بذلك كما لايخفى.

وقال الشيخ في باب العدد من النهاية: «وإذا دخل بها ثم أراد طلاقها؛ فان كانت لم تبلغ المحيض ومثلها لاتحيض ـ وحدّ ذلك مادون التسع سنين ـ لم يكن عليها منه عدّة... وان كانت لاتحيض ومثلها تحيض كان عليها ان تعتد بثلاثة اشهر، فاذا مضت فقد بانت منه وملكت نفسها»(١).

إلى ان قال بعد ذكر احكام لمستقيمة الحيض وغيرها: «وإذا طلّقها وهي آيسة من المحيض ومثلها تحيض كان عدّتها ثلاثة اشهر، وان كانت آيسة من المحيض ومثلها لاتحيض فليس عليها منه عدّة، وبانت في الحال وحلّت للازواج»(٢).

فهو قدّس سرّه قد تعرّض لحكم من لا تحيض وهي في سنّ من تحيض مرّتين، وحكم عليها بالاعتداد ثلاثة اشهر، واطلاقه يشمل ما نحن فيه، اللّهمّ إلّا ان يدّعى انصرافه إلى المتعارف في ذلك الزمان كما احتملناه ذيل عبارة الشيخ المفيد قدّس سرّه.

وربما امكن ان يقال: إنّ قوله: «وان كانت آيسة من المحيض ومثلها

---

(١) النهاية ونكتها: ج٢، ص ٤٧٦.

(٢) النهاية: ج٢، ص ٦ ـ ٤٨٥.

لاتحيض فليس عليها منه عدّة» يعمّ ما نحن فيه فانّ من قلع رحمها آيسة من المحيض ومثلها لا تحيض فلابدّ وأن لا يكون عليها عدّة فليس ما نحن فيه داخلة في عنوان «من لاتحيض ومثلها تحيض بل في عنوان الآيسة من المحيض ومثلها لاتحيض» فلابدّ وأن لا يكون عليها عدّة.لكنّه ايضاً منصرف إلى متعارف ذاك الزمان، إلّا أنّه مع ذلك لا يخلو عن إشعار بالمطلب كما مرّ.

وقال ـ في كتاب العدد من المبسوط ـ: والمدخول بها إن كانت لم تبلغ ومثلها لم تبلغ لا عدّة عليها عند اكثر اصحابنا، وعند بعضهم يجب، وهو مذهب جميع المخالفين[١]... إلى ان قال: الآيسة من المحيض ومثلها لا تحيض لا عدّة عليها، مثل الصغيرة التي لا تحيض مثلها، ومن خالف هناك خالف هاهنا. وقالوا عليها العدّة بالشهور على كلّ حال[٢].

والكلام فيه كما مرّ في عبارة النهاية: من إمكان دعوى شمول الآيسة لموضوع البحث، وإمكان الانصراف عنها، وفي عدم خلوها من الاشعار بحكم ما نحن فيه.

وقال «قدّس سرّه» ـ في كتاب العدة من الخلاف ـ: مسألة١: الاظهر من روايات اصحابنا أنّ التي لم تحض ومثلها لاتحيض والآيسة من المحيض ومثلها لاتحيض لاعدة عليها من طلاق، وإن كانت مدخولاً بها. وخالف جميع الفقهاء في ذلك، وقالوا: يجب عليها العدة بالشهور. وبه قال قوم من اصحابنا.

دليلنا روايات اصحابنا وأخبارهم وقد ذكرناها، وأيضاً قوله تعالى: «واللآئي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدّتهن ثلاثة اشهر» فشرط في ايجاب العدة ثلاثة اشهر إن ارتابت، والريبة لا تكون إلّا في من تحيض مثلها، وامّا من لاتحيض مثلها فلا ريبة عليها[٣].

---

(١)و(٢) المبسوط: ج٥، ص ٢٣٤ و ٢٣٩. (٣) الخلاف: كتاب العدّة المسألة١ ج٣ ص٥٠.

فعبارته «قدّس سرّه» وان كانت من حيث الشمول لموضوع البحث والانصراف عنه مثل عبارة نهايته إلّا انّ بيانه «قدّس سرّه» في مقام الاستدلال لانّ حكم الاعتداد المذكور في الآية لا يعمّ اليائسة يقتضي عدم عمومه لموضوع بحثنا أيضاً فانّ من قلعت رحمها أيضاً لا ريبة عليها.

وقال القاضي ابن البرّاج (المتوفّى ٤٨١) في مهذبه في باب طلاق الآيسة من المحيض وليس في سنّها من تحيض: «فاذا طلّقها بانت منه في الحال وكان بعد ذلك خاطبا من الخطاب»[(١)] ونحوها افاد في طلاق الصغيرة[(٢)] ولم يزد عليه مايستدلّ به لما نحن فيه.

وقال سلّار في كتاب الفراق من المراسم عند ذكر مايلزم المرأة: «فاما غير المتوفّى عنها زوجها فعلى ضربين: أحدهما يجب عليها عدّة والآخر لايجب عليها عدّة: فمن لايجب عليها عدّة من لم تبلغ المحيض وليست في سنّ من تحيض، وغير المدخول بها، واليائسة من المحيض وليست في سنّ من تحيض، وقد حدّ في القرشية والنبطية ستّون سنة وفي غيرها خمسون سنة»[(٣)].

وهو قدّس سرّه وان وافق المشهور في عدم العدّة على مثل الصغيرة واليائسة إلّا انّ عبارته لامجال لتوهم عموم فيها لمثل موضوع بحثنا اللّهمَّ إلّا بمثل اشعار ضعيف كما لايخفى.

وقال ابن حمزة في فصل في بيان العدة من كتاب الطلاق من الوسيلة عند ذكر عدّة الطلاق: «والّتي لم تبلغ المحيض ولا مثلها والآيسة من المحيض ومثلها لاتحيض لاعدّة عليها، وقال المرتضى: عليها العدّة، مثل عدّة من لم تبلغ المحيض ومثلها تحيض والآيسة من المحيض ومثلها تحيض، عدتها ثلاثة اشهر»[(٤)].

---

(١)و(٢) المهذّب: ج٢، ص ٢٨٤ و ٢٨٦.

(٣) المراسم العلوية: ص١٦٧.

(٤) الوسيلة: في بيان العدّة ص٣٢٥ـ ٣٢٦.

والكلام في احتمال عموم العبارة لما نحن فيه وفي إشعارها مثل ما تقدم في سابقه.

وقال الحلبي في الكافي، في فصل في العدّة: «فاما الطلاق فان وقع من حرّ أو عبد بحرّة أو أمة قبل الدخول أو بعده وقبل ان تبلغ تسع سنين أو بعد مايئست من الحيض ومثلها لا تحيض فلا عدّة عليها وان كان بحرّة بعد الدخول وقبل الحيض أو بعد ارتفاعه لعلّة ومثلها من تحيض فعدّتها ثلا ثة اشهر»[١].

فقوله: «أو بعد مايئست من المحيض ومثلها لا تحيض...» ربما يدّعى عمومه لموضوع كلامنا، لكن دعوى الانصراف الى خصوص من طعنت في السنّ قائمة، وعلى أيّ حال فالاشعار ثابت كما تقدّم.

وقال المحقق في الشرائع ـ ذيل الفصل الثالث من بحث العدد: «وفي اليائسة والتي لم تبلغ روايتان، إحداهما أنهما تعتدّان بثلا ثة اشهر، والاخرى لاعدّة عليهما، وهي الاشهر، وحدّ اليأس ان تبلغ خمسين سنة».

وقال في المختصر النافع: «ولا عدّة على الصغيرة ولا اليائسة على الاشهر وفي حدّ اليأس روايتان اشهرهما خمسون سنة».

وكما ترى ليس في عبارتيه دلالة على حكم ما نحن فيه إلّا الاشعار الذي مرّ بيانه.

وفي كشف الرموز شرح المختصر النافع لم يزد على المتن شيئاً إلّا قوله: «وعليهما ـ يعني خبري عدم ثبوت العدة على الصغيرة واليائسة ـ عمل الشيخين وابن بابويه وابن أبي عقيل وسلار»[٢].

وقال العلّامة في الفصل الاوّل من مبحث العدد من القواعد: «ولو دخل

---

(١) الكافي: ص ٣١٢.

(٢) كشف الرموز: ج٢، ص ٢٢٥.

بالصغيرة، وهي من نقص سنّها عن تسعة أو اليائسة وهي من بلغت خمسين، أو ستّين إنْ كانت قرشية أو نبطية فلا اعتبار به، ولا يجب لاجله عدّة طلاق ولا فسخ على رأي، امّا الموت فيثبت فيه العدّة وان لم يدخل وان كانت صغيرة أو يائسة، دخل أو لا.

وفي ايضاح الفوائد لولده فخر المحققين (المتوفى ٧٧١) تعليقاً على قوله: «على رأي» ما نصّه:

اقول: الخلاف في الصبية التي لم تبلغ واليائسة اذا طلّقت بعد الدخول أو فسخ نكاحها بعد الدخول هل عليهما عدّة الطلاق ام لا؟ قال الشيخان وابنا بابويه وابو الصلاح وسلار وابن البرّاج وابن إدريس: لاعدّة عليهما، وهو اختيار المصنّف، وهو الحق عندي وقال السيّد المرتضى وابن زهرة عليهما العدّة.

لنا ما رواه عبدالرحمان بن الحجاج في الموثق ـ فساق الحديث ـ وفي الحسن عن زرارة ـ فساقه ثم قال: ـ ولانّ كلّاً من هاتين المطلّقتين انتفى سبب الاعتداد فيهما وكلّما انتفى سبب الاعتداد انتفى الاعتداد؛ والثانية ظاهرة، واما الاولى فلأنّ سبب الاعتداد استعلام فراغ الرحم من الحمل، لما رواه محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال: الّتي لا يحبل مثلها لاعدّة عليها، وفي هذا الحديث ايماء إلى ما ذكرنا، والحمل هنا ممتنع بالنظر إلى العادة»[1].

وموضوع كلام المتن والشرح وان لم يعمّ ما نحن فيه، وليس فيه ازيد من الاشعار المذكور بالعموم، إلّا أنّ الدليل الثاني الذي استند إليه الشارح يقتضي انتفاء العدة في محلّ كلامنا ايضاً، فان المفروض انقلاع رحم المرأة بالمرة وامتناع الحمل بالقطع واليقين، فالرحم فارغة عن الحمل، وسبب الاعتداد منتف، ولازمه انتفاء الاعتداد كما افاد.

---

(١) ايضاح الفوائد: ج٣، ص ٨ - ٣٣٧.

وقال ابن فهد (المتوفى ٨٤١) في المهذّب البارع ـ عند قول المحقق: ولا عدّة على الصغيرة ولا اليائسة على الاشهر ـ: «اقول: هذا هو مذهب الشيخين وتلميذه وابن حمزة والتقي وابن ادريس، وذهب السيد إلى وجوب العدّة عليهما بثلاثة اشهر، واختاره ابن زهرة. احتجّ الاوّلون بانّ المقتضي للاعتداد زال، فتزول العدّة، لان العدّة انما شرعت لاستعلام فراغ الرحم من الحمل غالباً، وهذه الحكمة منتفية هنا قطعاً، فلا وجه لوجوب العدّة»[1].

وهي في الدلالة وكيفيتها مثل عبارة الايضاح كما هو واضح.

والعلّامة في الارشاد لم يزد على قوله: «وان كانت في سنّ من تحيض ولا حيض لها فعدّتها ثلاثة اشهر ولا عدّة على الآيسة والصغيرة»[2].

وقال الشهيد الثاني في المسالك: «اختلف الاصحاب في الصبية التي لم تبلغ التسع واليائسة إذا طلّقت بعد الدخول... هل عليهما عدّة ام لا؟ فذهب الاكثر، ومنهم الشيخان والمصنّف والمتأخرون، إلى عدم العدّة. وقال السيد المرتضى وابن زهرة: عليهما العدة، والروايات مختلفة ايضاً، واشهرها بينهم مادلّ على انتفائها، فمنها ـ ثم سرد اربع روايات ثم قال: ـ وحسنة محمَّد بن مسلم ايضاً عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: «التي لا تحمل مثلها لا عدة عليها». ويؤيّده من جهة الاعتبار انتفاء الحكمة الباعثة على الاعتداد فيهما، وهو استعلام فراغ الرحم من الحمل، كما تنبّه عليه رواية محمَّد بن مسلم السابقة، وانتفائها عن غير المدخول بها، وهما في معناها»[3].

فهو كما ترى قد جعل انتفاء الحكمة المذكورة مؤيداً للمدّعى لا مستنداً له،

---

(١) المهذب البارع: ج٣، ص ٤٨٨.

(٢) الارشاد: ج٢، ص ٤٧، ولم يشرح المحقق الاردبيلي كتاب الطلاق من الارشاد ونهاية المرام ـ للسيد صاحب المدارك ـ لم تتعرض ذيل عبارة المختصر لما يستفاد منه هنا فراجع، ج٢ ص٨٨ ـ ٩١.

(٣) المسالك: ج٢، ص ٣٧.

وايّده أيضاً بانهما بمنزلة غير المدخولة التي لا عدة عليها.

وقال سيّد الرياض ـعند شرح قول المحقق: «ولا عدة على الصغيرة ولا اليائسة على الاشهر» والاستدلال له بالاخبارـ: «وهي مع استفاضتها واعتبار سند اكثرها وانجبار باقيها بالشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعاً بل اجماع في الحقيقة معتضدة باصالة البراءة والمخالفة للتقية وفقد الحكمة الموجبة للعدّة.

فقوله قدسّ سرّه: «وفقد الحكمة الموجبة للعدة» نظير لما ذكرناه عن المسالك آنفاً كما لا يخفى.

فالمتحصّل من هذه الكلمات أنّ السيدين لم يفرّقا في ثبوت عدّة الطلاق بين اقسام النساء واوجبوها حتى على اليائسة والصغيرة، وأمّا غيرهما من الاصحاب فقد نفاها عنهما، وعباراتهم في التعبير عن اليائسة مختلفة فربما عبروا عنها بمن يئست من المحيض وليست في سنّها من تحيض، وهم الاكثر، كما في المقنعة والانتصار والسرائر والمهذّب والغنية والمراسم بل والشرائع والنافع والقواعد والارشاد وربما عبرّوا عنها بمن يئست عن المحيض ومثلها لاتحيض، كما في عبارة الصدوق في المقنع والشيخ في كتبه الثلاثة وابن حمزة في الوسيلة والحلبي في الكافي.

وقد عرفت امكان دعوى عموم التعبير الثاني لما نحن فيه؛ فان من قلع رحمها يائسة عن المحيض ومثلها لاتحيض، ولازمه عموم حكمهم بانتفاء العدة لها، الّا انّ الانصاف انصرافها إلى متعارف ذلك الزمان من كون منشأ الياس الكبر والطعن في السنّ، فيتحد التعبيران، ولا يعمّ شيء منها لما نحن فيه، نعم في كليهما إشعار بانّ سرّ انتفاء العدة عنهما انما هو عدم امكان الحيض والحبل، فتنتفي العلّة الباعثة على الاعتداد فيهما، وهي استعلام فراغ الرحم من الحمل، وهو بعينه موجود في ما نحن فيه، ولازمه ان ينتفي حكم وجوب الاعتداد عن موضوع بحثنا أيضاً، هذا.

فمسألتنا حيث انها مستجدّة لا يعمها كلمات الاصحاب لا نفياً ولا اثباتاً وان كان في كلماتهم مايشعر بانتفاء الاعتداد فيها.

نعم قد عرفت اشتمال كلمات بعضهم على الاستدلال لنفي العدّة عن اليائسة والصغيرة بدليل يقتضي نفيها عن موضوع بحثنا، كما مرّ التنبيه عليه ذيل مانقلناه عن الخلاف وايضاح الفوائد.

وحينئذٍ فالعمدة هو الرجوع إلى ادلّة الباب ليستبين انها عامة لما نحن فيه أيضاً ام انّها خاصة بخصوص الكبيرة العجوزة.

وقبل الورود في تبين حدود مفادها يجب التنبه لنكتة: وهي انّ المقصود بالكلام هنا انّه على القول بان الصغيرة واليائسة لاعدة عليها في الطلاق فهل يعمّ حكمها لمنقلعة الرحم ام لا؟ واما على قول السيدين من عموم الاعتداد لهما ايضاً فلا مجال للبحث عن استثناء ما نحن فيه عنه، فالبحث عما نحن فيه فرع لقول المشهور، وهو واضح.

ومنه يتبيّن ان البحث في مسألتنا انما هو بعد الفراغ عن تحكيم ادلة نفي العدة عن اليائسة والصغيرة ورفع اليد عن معارضاتها لعدم اعتناء المشهور بها او لموافقتها لمذهب العامّة أو لغير ذلك .

وربما امكن ان يقال: انّا لا نسلّم تفرّع البحث عن انتفاء العدة في محلّ كلامنا على الفراغ عن انتفائها عن اليائسة والصغيرة وذلك انّ ادلّة الانتفاء عامّة تدلّ على حكم المقلوعة الرحم بما انها فرد من الافراد الداخلة في موضوع تلك الادلة بلا ابتناء ولا تفرّع على دخول اليائسة والصغيرة فيها.

الّا ان التحقيق خلافه وذلك ان عناوين الادلة النافية ـ كما سياتي ـ كالنصّ فيهما بحيث لا يمكن اخراجهما عنها واختصاصها بمثل من انقلعت رحمها، بل امّا يرفع اليد عنها كما هو قول السيّدين، وامّا يؤخذ بها كما عليه المشهور وعلى الثاني يجيء مجال البحث عن عمومها لموضوع كلامنا.

إذا عرفت هذا فنقول: قد يقال: ان مقتضى القاعدة ثبوت العدة على كلّ مطلّقة.

وما يمكن ان يستدل به على هذه القاعدة عدّة من الآيات والاخبار فمن الآيات قوله تعالى «في اوّل سورة الطلاق»: «يا ايّها النبيّ إذا طلّقتم النساء فطلّقوهنّ لعدّتهنّ وأحصوا العدّة». فان ظاهره ان الطلاق انما يتحقق ببلوغ العدّة وعموم «النساء» شامل لجميع اصنافها الّتي منها من انقلع رحمها فيدلّ على ثبوت العدّة في طلاقها ايضاً.

فان قلت: ان اضافة العدّة إلى ضمير النساء في قوله تعالى: «لعدّتهنّ» تدلّ على مفروضية تشريع العدّة للنساء، فلا محالة تحكي عن تشريع العدّة لهنّ قبل نزول هذه الآية، ويكون اشارة إلى آية البقرة، وحيث انها مختصة بمن تحيض من النساء، فآية الطلاق أيضاً تختصّ بمن تحيض، ولا عموم فيها.

بل قد يقال: انّ الآية حيث انها ليست في مقام تشريع اصل العدّة، بل في مقام ذكر ان الطلاق والافتراق لابدّ وان يكون عند بلوغ العدّة وانقضائها، فلا محالة تختصّ بمن شرّعت لها العدة من النساء، ولا عموم فيها يشمل جميع النساء لكي تدلّ على قاعدة عامّة.

قلت: لا ينبغي الريب ـ كما افيد ـ في ان الآية انما تكون بصدد ان الفراق انما يكون ببلوغ العدة، الّا انه لاريب ايضاً في أنّ ما جعلته موضوع هذا الحكم عنوان «النساء» الذي ليس فيه ايّ قيد، وهو اسم جمع يعم جميع افراد النساء ولا مجال لتقييد موضوع القضية بما يوجبه ثبوت محمولها له، كما في سائر الموارد.

ولا يقاس بما إذا علم ان المحمول لا يمكن ثبوته لجميع مصاديق الموضوع، فان نفس هذا العلم قرينة على هذا التقييد الذي هو خلاف الظاهر واما إذا لم يكن قرينة فاللازم ان يؤخذ بظاهر الكلام الذي هو العموم.

وبالجملة فحيث انّ النساء عام يشمل جميع الافراد فمدلولها الالتزامي انّ كلّ واحدة منهنّ فقد شرعت لها عدّة تعتدّها وهو كاف في إثبات المطلوب.

وما افيد من انه اشارة إلى خصوص ما في آية البقرة لكي تختصّ بمن تحيض من النساء.

فهو ممّا لا شاهد له، فانّ مدلول اللفظ ولازمه ليس سوى انّ النساء قد شرعت لهن عدّة، وامّا انّ هذا التشريع هو خصوص التشريع المدلول عليه بآيات البقرة ليس الّا فلا شاهد له، بل هو مدلول التزامي تابع في العموم والخصوص لمدلوله المطابقي، وقد عرفت أنّ موضوع الحكم هو عنوان «النساء» الشامل لجميع افراد النساء واصنافها.

نعم يمكن ان يقال: انّ العموم الذي قيل انما يستفاد من الآية لو لم تكن مذيّلة بذيل يحتمل كونه قرينة للتقييد، والّا فالذيل يمنع عن انعقاد العموم، ويوجب فيه الاجمال، وهاهنا الامر كذلك.

وذلك انّ قوله تعالى في الآية الرابعة من نفس السورة: «واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدّتهنّ ثلاثة اشهر» قد قيّد الاعتداد بالاشهر بالارتياب الظاهر في ارتياب الحمل واحتماله، فيدلّ بالمفهوم على انه مع عدم احتمال الحمل في اليائسة المذكورة فلا عدّة عليها، فربما يفهم منه أنّه كلّما لم يكن احتمال الحبل لم يكن مجال للعدّة، فهي قرينة متصلة بذيل الكلام، يقيّد بها المطلق الواقع صدره، وتمنع عن انعقاد الاطلاق أو العموم له.

والانصاف انّ مجرّد احتمال ان يكون نزول الآيات الاربع دفعة واحدة واحتمال ان يراد بالارتياب احتمال الحبل يوجب طروّ الاجمال في ظهور الكلام فلا يمكن الاستدلال به على اثبات قاعدة عامّة؛ وحيث ان كلّاً من الاحتمالين قائم فالاستناد إليها لاثبات القاعدة مشكل جداً بل غير صحيح والله العالم.

ومنها قوله تعالى «في سورة البقرة»: «والمطلّقات يتربّصن بانفسهنّ ثلاثة قروء»[١] بلحاظ ان عموم «المطلّقات» أيضاً شامل لجميع اصناف النساء كعموم «النساء» حرفاً بحرف.

والتحقيق ان دلالتها غير تامة فانّ حكم التربّص ثلاثة قروء يخصّص عمومها، بخصوص من تحيض منهن فان الاقراء الثلاثة ـسواء كان القرء بمعنى الطهر كما هو الصحيح ويشهد له الاخبار بعناية انه المناسب لاصله في اللغة اعني الجمع فان زمن الطهر زمن اجتماع الدم في الرحم أم كان بمعنى الحيض كما عدّ ايضاً من معانيه ـ انما يتصوّر تحققها فيمن تحيض وتطهر، فيكون لها ثلاثة اطهار أو ثلاث حيض، وامّا من لاتحيض بعد الطلاق اصلا امّا لعدم بلوغها سنّ الحيض وامّا لتجاوزها عنه وامّا لانقلاع رحمها وامّا لعوارض وامراض شخصية فلا محالة لا يمكن دخولها في العموم المحكوم بهذا الحكم، فاختصاص المحمول ببعض الاصناف وعدم امكان تصوّره في بعض آخر دليل وقرينة على تخصيص الموضوع كما لايخفى.

ومن الاخبار معتبرة داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «عدّة المطلقة ثلاثة قروء أو ثلاثة اشهر ان لم تكن تحيض»[٢].

بتقريب انّه عليه السلام حكم على المطلقة بالاعتداد ثلاثة اشهر أو ثلاثة قروء، واطلاقها شامل لجميع المطلّقات، فيستفاد منها تلك القاعدة الكلية.

الّا انّ لقائل ان يمنع اطلاقها، وذلك انّ الظاهر انّه عليه السلام في مقام بيان مقدار عدة المطلقة وكميتها وأمّا أن هذه العدة ثابتة في جميع الموارد أو بعضها فهو امر آخر ليس في مقام بيانه.

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من الأبواب العدد، الحديث ٣و١و٢.

ومنها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا ينبغي للمطلقة أن تخرجْ الاّ باذن زوجها حتى تنقضي عدّتها ثلا ثة قروء أو ثلا ثة اشهر ان لم تحض»(١) وتقريب دلالتها يظهر ممّا ذكرناه ذيل سابقتها.

والجواب عنه أيضاً يظهر ممّا مرّ فانه عليه السلام في مقام بيان انّه ليس للمطلقة أن تخرج في زمان العدّة ثمّ بيّن كميتها واما انّ كلّ مطلقة محكومة بالاعتداد أم لا فهو امر آخر ليس في مقام بيانه.

ومنه يظهر الكلام تقريباً وجواباً في رواية محمَّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المطلقة تعتدّ في بيتها ولا ينبغي لها أن تخرج حتى تنقضي عدّتها وعدّتها ثلا ثة قروء أو ثلا ثة اشهر الاّ ان تكون تحيض»(٢).

فالحق انّه ليس هنا قاعدة عامة تقتضي ثبوت العدّة لجميع المطلقات لتكون هي المرجع اذ قصرت ايدينا عن التمسّك بدليل خاصّ.

وكيف كان فمفروض البحث قيام الدليل على أن لا عدّة في اليائسة والصغيرة والقول بعدمها فيهما وانمّا الكلام في من قلع واخرج رحمها هل هي ملحقة بهما أم لا.

وحينئذٍ فيتمحّض الكلام في انّه هل قام دليل على انّ طلاق المنقلعة الرحم أيضاً من اقسام الطلاق البائن حتى تكون هي أيضاً محكومة بان لا عدّة عليها في الطلاق كاليائسة والصغيرة؟ فنقول:

يمكن الاستدلال لمحكوميتها بحكم اليائسة والصغيرة بطوائف من الاخبار:

الطائفة الاولى: ما تدلّ على أنّ من لا تحبل مثلها لا عدّة عليها:

فمنها ما عن الكافي والتهذيبين باسناد صحيح عن صفوان عن محمَّد بن حكيم عن محمَّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التي لا تحبل مثلها

---

(١)و(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب العدد، الحديث ٣و١و٢.

لا عدّة عليها»[١].

والكلام فيه امّا في السند، وامّا في الدلالة:

امّا سنده فليس فيه احد يتامّل في وثاقته، الاّ محمَّد بن حكيم، فانه وان سلّم انّه الخثعمي الاّ انه مع ذلك لم ينصّ على توثيقه، إذ لم يرد في محمَّد بن حكيم أزيد من «انّ ابا الحسن عليه السلام كان يامره ان يجالس اهل المدينة في مسجد النبيّ صلّى الله عليه وآله وان يكلّمهم ويخاصمهم، حتى كلّمهم في صاحب القبر، فكان إذا انصرف إليه، قال له: ما قلت لهم؟ وما قالوا لك؟ ويرضى بذلك منه»[٢] وهذا الارتضاء لا يدل على انّه كان ثقة في الحديث، نعم قد روى الحديث عنه صفوان الّذي لاريب في انه صفوان بن يحيى، وهو من الثلاثة الّذين ذكر الشيخ في العدّة أنّهم من الثقات الذين عرفوا بانّهم لايردُون ولا يرسلون الاّ عمّن يوثق به[٣]، مضافاً إلى انّه من اصحاب الاجماع، من الستّة الثالثة، فبناء على الاخذ بظاهر كلام الشيخ ـ كما ليس بذلك البعيد ـ يكون سند الرواية معتبراً والله العالم.

وامّا دلالته فقد حكم بانه لا عدّة على «الّتي لا تحبل مثلها» فجعل موضوع حكم انتفاء العدة ان تكون المرأة داخلة تحت عنوان «الّتي لاتحبل مثلها» فيعمّ ما نحن فيه ويقتضي أن لا يكون عدّة على من انقلعت رحمها.

وبيانه انّه تارة لا تحبل امرأة، ويحتمل فيها أن يكون لخصوصية شخصية عارضة ربما ترتفع بمرّ الزمن فيحتمل ارتفاعها كلّ آن، فعدم الحبل اذا كان من هذا القبيل فلا اثر له في انتفاء العدّة،لكنه تارة يكون مستنداً إلى جهة واضحة

---

(١) الوسائل: الباب ٣ من ابواب العدد، الحديث٢، والباب٣٣ من اقسام الطلاق، الحديث١.

(٢) رجال الكشي: ص ٤٤٩، الرقم ٨٤٤ (طبعة ـ كليّة مشهد).

(٣) معجم السيد الخوئي قدّس سرّه: ج١، ص٦٣.

هي توجب ان لا تحمل كلّ امرأة وجدت فيه هذه الجهة، ويصحّ ان يقال انّ هذه المرأة لاتحبل مثلها، فهذه هي موضوع الحكم في الحديث، فحينئذٍ هذه المرأة ومثلها اذا طلّقت فلا عدّة عليها.

وهذا كما في الصغيرة التي لم تبلغ، والعجوز التي جازت سنّ المحيض، وكالمرأة التي قلع رحمها من رأس، فهي أيضاً داخلة تحت عموم الموضوع فيعمها الحكم بلا اشكال.

وانحصار مصداق الموضوع في مثل زمان صدور الحديث بخصوص القسمين الاوّلين لا يوجب انحصار مفهومه فيهما، بل يعمّ جميع ما كان داخلاً تحت العموم، لاسيّما وانّ تعليق الحكم المذكور على هذا العنوان فيه اشعار قويّ بان تمام الملاك لانتفاء العدّة انما هو انّها لاتحبل، وهو موجود قطعا في موضوع البحث، كما لايخفى. وبالجملة فدلالة الحديث على عدم وجوب العدّة على المرأة التي قلعت واخرجت رحمها لا ينبغي الريب فيه.

ان قلت: انّ الزوج إذا كان به علّة واضحة لا يقدر معها على الوقاع بل ولا على الانزال فيصدق على زوجته انّها لايحبل مثلها فاذا طلّقها كان مقتضى الحديث أن لا يكون عليها عدّة مع انّه معلوم البطلان.

قلت: انّ ظاهر الحديث أن يكون المماثلة للمرأة موجبة لعدم الحبل وهي من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف ظاهرها اتصاف المرأة نفسها بصفة توجب عدم الحبل كما في الصغيرة ولا تعمّ ما إذا كانت للمرأة نفسها لا علّة واضحة بها كما في مورد النقض.

ان قلت: انّ نفس العنوان المأخوذ في الحديث وان كان بمفهومه شاملاً لمقلوعة الرحم الّا انّه منصرف إلى المصداق المتعارف في ذلك الزمان وهي الصغيرة والعجوزة.

قلت: لانسلّم الانصراف لاسيّما وانّ العنوان مذكور ابتداءً في كلام الامام

بل انّ جعل الحكم على الموصول وذكر الصلة الخاصّة له يكون فيه دلالة على سرّ الحكم وانّه لا عدّة عليها لانها لاتحبل ويوجب قوة ظهوره في الاطلاق.

ومنها مرسل جميل بن درّاج ـ المروي عن الكافي والفقيه والسرائر ـ عن بعض اصحابنا عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يطلّق الصبية التي لم تبلغ ولا يحمل مثلها وقد كان قد دخل بها والمرأة الّتي قد يئست من المحيض وارتفع حيضها ولا تلد مثلها قال: ليس عليها (عليها ـ خ سرائر) عدّة وان دخل بها (بها ـ خ سرائر)[١].

وفي سند الحديث ارسال ارسله جميل بن درّاج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السَّلام ـ كما في الكافي[٢] والسرائر[٣] ـ وجميل من اصحاب الاجماع، وهو افقه الستة الثانية من اصحاب أبي عبدالله عليه السلام، إلّا انّ مجرّد ذلك غير كاف في اعتبار السند.

لكن عبارة الصدوق في الفقيه ـ بعد نقل موثقة الحلبي عن أبي عبدالله[٤] عليه السلام هكذا: «وفي رواية جميل: أنّه قال في الرجل يطلّق الصبية التي لم تبلغ ولا تحمل مثلها، وقد كان دخل بها، والمرأة الّتي قد يئست من المحيض وارتفع طمثها ولا تلد مثلها، فقال: ليس عليها عدّة» وظاهره ان جميلاً قد روى الحديث بلا ارسال عن أبي عبدالله عليه السلام، فيكون صحيح السند.

اللّهمَّ إلّا أن يقال ـ بعد وحدة متن الحديث في الكتب الثلاثة، وبعد كون الراوي في جميعها جميل بن درّاج ـ: انّ العرف يحكم بانّ الحديث المروي في الكتب الثلاثة حديث واحد، والتصريح بالارسال في الكافي والسرائر قرينة

(١) الوسائل: الباب٢ من ابواب العدد، الحديث٣.
(٢) الكافي: ج٦، ص ٨٤، باب طلاق التي لم تبلغ...
(٣) السرائر: ج٣، ص ٥٦٧.
(٤) المروي في الوسائل: الباب ٢ من ابواب العدد، الحديث٨.

على انّ مراد الصدوق أيضاً من تعبيره برواية جميل أنّ آخر من ذكر في سند الحديث هو جميل، وان كان هو قد ارسله عن المعصوم عليه السلام، وهو وان كان خلاف الظاهر الّا انّه لابأس بالمصير اليه في مقام الجمع. وان ابيت فبعد استظهار وحدة الحديث يكون من باب تعارض نقله «قدّس سرّه» لنقلها، ولازمه التساقط وعدم ثبوت حجية السند. هذا كلّه من جهة سنده.

وامّا دلالته فلا يبعد ان يقال: انّ ذكر عبارة «ولا تحمل مثلها» أو «ولا تلد مثلها» بعد ما ذكر «انّ الصبية لم تبلغ وانّ المرأة قد يئست من المحيض وارتفع حيضها» ظاهر عرفاً في انّ تمام السرّ والملاك في الحكم بنفي العدّة انما هو أن مثلها لاتحمل ولا تلد، وأنّ ملاك الحكم بانتفاء العدّة في الموردين والموضوع الاصيل فيهما واحد، هو أنّها لاتحمل ولا تلد مثلها، فالصبية أو اليائسة بما انّها لا تلد ولا تحمل ليس عليهما عدة، فكأنّه عليه السلام قال الّتي لاتحمل مثلها ولا تلد مثلها فلا عدّة عليها، وحينئذٍ يعمّ الحكم لما نحن فيه، اعني المرأة التي قلعت واخرجت رحمها.

ومنها ما عن التهذيب عن جميل بن درّاج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السّلام: «في الرجل يطلّق الصبيّة التي لم تبلغ ولا تحمل مثلها فقال: ليس عليها عدّة وان دخل بها»[1].

وفي سند الحديث ـ مضافاً إلى الارسال المذكور ـ عليّ بن حديد الذي عن الشيخ «قدّس سرّه» تضعيفه في التهذيبين[2] نعم هي في الدلالة مثل المرسل

---

(١) الوسائل: الباب ٢ من ابواب العدد، الحديث٢.

(٢) في الاستبصار في باب النهي عن بيع الذهب بالفضّة نسيئة ذيل الحديث٩ (الجزء٣ ص٩٥) ـ بعد ردّ تضعيف عمّار الساباطي بانّه وان كان فطحياً إلّا انّه ثقة في النقل لا يطعن عليه قال: «وامّا خبر زرارة فالطريق إليه علي بن حديد وهو ضعيف جدا لا يعوّل على ما ينفرد بنقله».

وفي التهذيب: (ج٧، ص ١٠١) ـ ذيل الحديث ٤١ من باب بيع الواحد بالاثنين واكثر ـ مثله

←

السابق بل يحتمل قويّاً ان يكون تقطيعاً منه والله العالم.

وقد يعدّ من معارضات هذه الطائفة صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهماالسلام انه قال: «في الّتي تحيض في كلّ ثلاثة اشهر مرّة أو في ستة أو في سبعة اشهر، والمستحاضة التي لم تبلغ الحيض، والتي تحيض مرّة ويرتفع مرّة، والتي لا تطمع في الولد، والتي قد ارتفع حيضها وزعمت انّها لم تيأس، والتي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم، فذكر انّ عدّة هؤلاء كلّهن ثلاثة اشهر»[١]. حيث ذكر في من عدّتها ثلاثة اشهر «الّتي لا تطمع في الولد» وهي عبارة اخرى عن الّتي لاتحبل ولا تلد فيكون معارضاً لما سبق.

لكنّه لايبعد ان يقال: انّ ظاهر سياق الحديث أنه بصدد عدّ طوائف من النساء خرجت عن المعهود من النساء وكانت على خلاف المتعارف، وعليه فالمراد بالمرأة «التي لا تطمع في الولد» ـبقرينة انّ اطلاقها يشمل ما إذا كانت مستقيمة الحيض وقتا وعدداًـ خصوص الامرأة التي تكون عقيمة لم تحبل طول الزمان مع ان لها زوجاً لا علّة به وكان عدم حملها مستنداً إلى عارض شخصي غير معلوم، ولا تعمّ من كان لها ولعدم حبلها سبب معلوم لاتحبل مثلها، ولوسلّم لها اطلاق لما كان شكّ في تخصيصه بما ذكرنا بقرينة ما سبق من الاخبار.

هذا تمام الكلام عن الطائفة الاولى.

الطائفة الثانية ما تدلّ على انّ من لا تحيض مثلها لا عدّة عليها.

منها صحيحة حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته

بعينه إلّا انه قال: «وهومضعّف جدّا اه».

وفي الاستبصار (الجزء١ ص٤٠) ذيل الحديث١١٢: «فاوّل ما في هذا الخبر انّه مرسل وراوية ضعيف وهوعلي بن حديد».

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب العدد، الحديث١.

عن الّتي قد يئست من المحيض والّتي لا تحيض مثلها قال: ليس عليها عدّة»[١].

بيان الاستدلال بها انّ تمام موضوع السؤال هو عنوان «الّتي لا تحيض مثلها»، وهي شاملة لمن قلعت واخرجت رحمها، فانّ الرحم مبدأ دم الحيض، فالمرأة التي اخرجت رحمها لا تحيض مثلها، فلا محالة يحكم عليها بأنّها لا عدّة عليها.

فان قلت: انّ هذا العنوان المطلق قد وقع في كلام السائل، وحيث انّ قلع الرحم واخراجها امر حادث اوجبه التقدمات العلمية الحديثة، فلا محاله كان مصداقه في ذلك الزمان منحصراً في الصغيرة التي لم تبلغ سنّ الحيض، ولذا كان ذكره في لسان السائل منصرفا إلى خصوص الصغيرة، فلا ينعقد له في كلام السائل اطلاق عامّ لما نحن فيه، والامام عليه السلام جعل ما ذكره السائل موضوعا لحكمه، فيختص الحكم المذكور في كلامه عليه السلام أيضاً بخصوص الصغيرة.

قلت: هذا غاية تقريب نفي الشمول، إلّا انّه مع ذلك كلّه ايضاً يمكن ان يقال: انّ التعرّض لانتفاء الحيض عن المطلّقة في كلام السائل يعطي انّ في ذهنه ارتباطاً بين التحيض والاعتداد.

ولعلّه نشأ مما سمعه عنهم عليهم السلام من قولهم: «العدّة من الماء»[٢] وقولهم: «امّا عدة المطلّقة ثلاثة قروء فلاستبراء الرحم من الولد»[٣] فارتكز في ذهن هذا الفقيه العظيم الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه انّ الاعتداد انما هو لمكان الاطمينان من عدم الحبل، فاذا كانت المرأة لا تحيض

---

(١) الوسائل: الباب ٢ من ابواب العدد، الحديث١.

(٢) الوسائل: الباب ١ من ابواب العدد، الحديث١.

(٣) الوسائل: الباب ٣٨ من ابواب العدد، الحديث٢.

فهذا الاطميـنان حاصل بنفسه، فلا حاجة إلى الاعتداد، فلاجل هذا الارتكاز قام بصدد السؤال ليطمئن قلبه بما ارتكزعليه ذهنه.

وعليه فتمام الموضوع عنده هي الّتي لا تحيض مثلها، وخصوصية عدم بـلوغ سنّ الحيض او الخروج عنه لا اثر لها عنده، فاذا لمجيب بقوله عليه السلام: «ليس عليها عدّة» فهم انّ تمام الموضوع لعدم الاعتداد هو ما ارتكز عليه ذهنه، فاذا حدث له مصداق آخر بمقتضى التقدمات الحديثة العلمية لما كان ريبة في محكوميته أيضاً بحكم ذينك المصداقين الطبيعيين.

ومنها معتبر عبدالرحمان بن الحجاج قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «ثلاث يتزوّجن على كلّ حال، الّتي لم تحض ومثلها لا تحيض، قال: قلت: وما حدّها؟ قال: إذا اتى لها اقلّ من تسع سنين، والّتي لم يدخل بها، والّتي قد يئست من المحيض ومثلها لاتحيض، قلت: وما حدّها؟ قال: إذا كان لها خمسون سنة»[1].

وبيان الاستدلال به انّ العناوين الثلاث ولا سيّما بعد التفسير المذكور فيه وان لم يعم شيء منها ما هو محل الكلام، إلّا انّه مع ذلك فليس ببعيد دعوى انّ المفهوم منها انّ من لا تحيض مثلها فليس عليها عدّة، والعنوانان المذكوران فيه مصداق لهذا الكلّي، ولا خصوصية لعدم البلوغ سنّ المحيض، ولا للخروج عنه، بل تمام الموضوع لنفي الاعتداد هو ان تكون ممن لا تحيض مثلها، وهو عامّ لمحلّ الكلام.

وبعبارة أُخرى: إنّ تعليق الحكم على عنوان «التي لا تحيض ومثلها لا تحيض» شاهد على أنّ تمام الملاك والعلة لانتفاء العدة إنّما هو كونها لا تحيض ومثلها لاتحيض، لا أنّ ملاك الحكم هو السن الخاص، وإلّا كان المناسب أن

---

(١) الوسائل: الباب ٢ من ابواب العدد، الحديث٤.

يقول «التي لم تبلغ التسع، والتي جاوزت الخمسين» فالعدول إلى ما في الحديث ولا سيّما تكرار جملة «ومثلها لاتحيض» فيه شهادة واضحة على ما ذكرنا.

ومنه تعرف امكان الاستدلال بصحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في الصبية الّتي لا تحيض مثلها والّتي قد يئست من المحيض قال: «ليس عليهما عدّة وان دخل بهما»[1].

وتعبيرنا بالصحيحة بناء على نسخة التهذيبين وإلّا فنسخة الكافي مكان «زرارة» «من رواه»، فتكون مرسلة ارسلها حماد بن عثمان احد اصحاب الاجماع، لكنه لا يضرّ بصحة سند ما في التهذيب والاستبصار بعد احتمال ان يكون حمّاد رواه بوجهين، نعم لو اطمأننّا انّ الحديث واحد وانما جاء الاختلاف لتشابه صورة «عن زرارة» و«عمن رواه» في الكتابة لما كان يثبت لها سند يحكم عليه بالصحة، وكانت النتيجة تابعة لاخسّ المقدمتين كما لايخفى، وبعد ذلك كله فالامر سهل.

فالحاصل ان المستفاد من هذه الطائفة من الأخبار أن من لا تحيض مثلها من المطلّقات فليس عليها عدّة، وهذا العنوان له مصاديق ثلاثة: اثنان منها طبيعيان: هما من لم تبلغ سنّ المحيض ومن خرجت عن سنه، والثالث أوجبه التقدم العلمي الحديث، وهي من قلع وأُخرج رحمها، وحيث انّ تمام الموضوع هي من لاتحيض مثلها وهي صادقة ومتحققة في جميع المصاديق، فيتبعها الحكم، اعني عدم الاعتداد، هذا.

إلّا انّ هنا عدّة من الاخبار ربماتدلّ على ثبوت العدّة على المطلّقة الّتي لا تحيض ثلاثة اشهر، وهذه الاخبار على لسانين:

احدهما ما يكون بلسان «التي لا تحيض مثلها» وهو خبر محمّد بن حكيم

(١) الوسائل: الباب ٣ من ابواب العدد، الحديث٣.

قال: «سألت ابا الحسن عليه السلام فقلت: المرأة التي لا تحيض مثلها ولم تحض كم تعتدّ؟ قال: ثلاثة اشهر، قلت: فانها ارتابت قال: تعتدّ آخر الاجلين؛ تعتدّ تسعة اشهر، قلت: فانّها ارتابت، قال: ليس عليها ارتياب، لانّ الله عزّوجلّ جعل للحبل وقتا فليس بعده ارتياب»[١].

فموضوع سؤاله هي «المرأة الّتي لم تحض ولا تحيض مثلها» وهي عين موضوع اخبار الطائفة الثانية، وقد حكم عليه السلام عليها بالاعتداد ثلاثة اشهر، وهومناقض لما تضمّنته اخبار هذه الطائفة كما لايخفى.

ثانيهما: ما اسند عدم التحيّض إلى نفس المرأة من دون اسناد له إلى مثلها وهي اخبار متعدّدة:

منها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: عدّة المرأة التي لا تحيض، والمستحاضة الّتي لا تطهر ثلاثة أشهر، وعدّة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلاثة قروء «الحديث»[٢].

ومنها صحيحته أيضاً عن أبي عبدالله ـعليه السّلامـ قال: عدّة المرأة التي لا تحيض، والمستحاضة التي لا تطهر، والجارية قد يئست ولم تدرك الحيض ثلاثة اشهر، والّتي يستقيم حيضها ثلاث حيض، متى ما حاضتها فقد حلّت للازواج»[٣] وهذه العبارة لفظ التهذيب، ورواه الصدوق في الفقيه بحذف «ولم تدرك الحيض» عن وسطه وحذف «متى ما حاضتها الخ» عن آخره.

ومنها صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال في الجارية الّتي لم تدرك الحيض، قال: يطلّقها زوجها بالشهور، قيل: فان طلّقها تطليقة ثم مضى شهر ثم حاضت في الشهر الثاني قال «الحديث»[٤].

---

(١) و (٢) الوسائل: الباب ٤ من ابواب العدد، الحديث١٨ و٧.

(٣)و(٤) الوسائل: الباب ٢من ابواب العدد، الحديث٨ و٧و٦.

ومنها خبر أبي بصير قال: «عدّة الّتي لم تبلغ الحيض ثلاثة اشهر والّتي قد قعدت من المحيض ثلاثة اشهر»[١].

ومنها معتبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «عدّة التي لم تحض والمستحاضة التي لا تطهر ثلاثة اشهر، وعدّة الّتي تحيض ويستقيم حيضها ثلاثة قروء، والقرء جمع الدم بين الحيضتين»[٢].

فهذه الاخبار قد حكمت على «الّتي لم تحض ولا تحيض مثلها» أو «الّتي لاتحيض» أو «الّتي لم تدرك الحيض» ونحوها بالاعتداد ثلاثة اشهر وهو مناف بنفس العنوان في الاوّل وباطلاقه في غيره لما حكمت عليه اخبار الطائفة الثانية من عدم الاعتداد.

والحق انّ عن معارضة هذه الاخبار جوابين: احدهما عام لجميعها والثاني خاصّ بكلّ منها.

امّا الجواب العام عن جميع هذه الاخبار المعارضة فهو انّها من اخبار قول السيدين، وقد عرفت انّ بحثنا هذا متفرّع على قول المشهور من عدم اعتداد اليائسة والصغيرة، اعني انّ بحثنا مفروض بعد رفع اليد عن مثل هذه الاخبار بما هو مقرّر في ذاك المبحث.

وامّا الجواب الخاصّ بكل منها.

فما عدا خبر محمّد بن حكيم مطلق شامل لمن لا تحيض مثلها ولغيرها، واخبار الطائفة الثانية خاصّة بمن لا تحيض مثلها حاكمة بأن لا عدّة عليها، فتكون قرينة على تقييد هذه الاخبار بغيرها، ممن كان عدم حيضها لعوارض شخصية بعد وقوعها في سنّ من تحيض.

---

(١) الوسائل: الباب ٢ من ابواب العدد، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: الباب ٤ من ابواب العدد، الحديث ٩.

وقد صرّح به شيخ الطائفة في التهذيب والاستبصار فانه قدس سرّه في التهذيب بعد ان استدل لعدم وجوب الاعتداد على المطلقة الصغيرة والآيسة بجملة من الاخبار، قد ذكر معارضا لها خبر أبي بصير وصحيح الحلبي ثم قال: «فلا تنافي بين هذين الخبرين وبين ما قدّمناه، لانّا نحملهما على المسترابة الّتي مثلها تحيض، وليس فيهما انّ مثلها لا تحيض، فاذا كان كذلك حملناهما على ما يوافق الاخبار المتقدمة، ولا تضادّ، والذي يدلّ على صحة ذلك قوله تعالى: «واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدّتهنّ ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن» فشرط في وجوب العدّة عليهما الريبة، وذلك دالّ على ما قدّمناه»[1].

ونحوه افاد في الاستبصار في باب عدم العدة على الصغيرة واليائسة فراجع[2].

وامّا خبر محمّد بن حكيم فمتنه المنقول في الكتب هو ما مرّ إلّا انّه لا يخلو عن اضطراب؛ فانّ «المرأة التي لم تحض ومثلها لاتحيض» هي الصغيرة التي لم تبلغ سنّ الحيض، ولا مجال في مثلها لارتياب الحمل المذكور في الخبر، ولذلك فيحتمل فيه تحريف من النسّاخ أو وهم من الراوي.

بل الرجوع فيه إلى سياق عبارة التهذيب يعطي انه قد وقع فيه زيادة لفظة «لا» من النسّاخ وانّ الصحيح «المرأة الّتي تحيض مثلها ولم تحض كم تعتد» فيكون موضوع سؤاله قسماً من المسترابة.

وذلك انّ الشيخ قدّس سرّه بعد دفع المنافاة بين خبر أبي بصير وصحيح الحلبي وبين سائر الاخبار بما مرّ آنفاً وحملها على المسترابة قال:

«والذي يزيد ما قدّمناه بياناً من انّ عدّة المسترابة ثلاثة اشهر ما رواه احمد

---

(١) التهذيب: باب احكام الطلاق، الحديث ١٤٣، ج٨، ص٦٨.

(٢) الاستبصار: ج٣، ص ٣٣٨.

ابن محمّد بن عيسى فذكر صحيحة اسماعيل بن سعد الاشعري ثم صحيحة زرارة ثمّ خبر محمّد بن حكيم هذا»[١].

فقد ذكر هو قدّس سرّه خبر محمّد بن حكيم بياناً ودليلاً على انّ عدّة المسترابة ثلاثة اشهر، ومن المعلوم انّ خبر ابن حكيم انما يكون بياناً لعدّة المسترابة إذا كان موضوعه «المرأة التي تحيض مثلها ولم تحض هي» وإلّا فالمرأة التي لم تحض ولا تحيض مثلها ليست بمسترابة، بل هي صغيرة محكومة بان لاعدّة عليها.

وبالجملة فسياق العبارة قرينة واضحة على زيادة لفظة «لا».

وممّا يؤيّده أيضاً انّ ثقة الإسلام الكليني قد اخرج حديث محمّد بن حكيم في الكافي باسناد آخر في باب المسترابة بالحمل عن أبي الحسن عليه السلام قال: «قلت له: المرأة الشابّة التي تحيض مثلها يطلّقها زوجها فيرتفع طمثها، كم عدّتها؟ قال: ثلاثة اشهر، قلت: فانّها ادّعت الحبل بعد ثلاثة اشهر، قال: عدّتها تسعة اشهر، قلت: فانها ادّعت الحبل بعد تسعة اشهر قال: انما الحبل تسعة اشهر «الحديث»[٢]. فان المظنون وحدة الحديثين، والاختلاف انما جاء من قبل النقل بالمعنى.

وقد سبقنا في استظهار زيادة لفظة «لا» والتأييد بنقل الكافي المحدث الباقر المجلسي في شرحه ملاذ الاخيار فانه قال هنا مالفظه: «قوله: الّتي لا تحيض مثلها» الظاهر انّ كلمة «لا» زيدت من النسّاخ وفي الكافي عن محمّد ابن حكيم بسند آخر:«الّتي تحيض مثلها»[٣].

---

(١) التهذيب: ج٨، ص ٦٨ - ٦٩.

(٢) الكافي: ج٦، ص ١٠١.

(٣) الوسائل: الباب ٣٠ من ابواب العدد، الحديث٢.

واحتملها أيضاً المحدث الكاشاني «قدّس سرّه» في الوافي، فانه «قدّس سرّه» بعد نقل كلام آخر للشيخ في انّ مقتضى الجمع بين الاخبار ان لاعدة على اليائسة والصغيرة، وذكر أنه مناف لخبر محمَّد بن حكيم، قال: «إلّا ان يقال: انّ لفظة «لا» في «لاتحيض مثلها» من زيادة النسّاخ»[1].

وكيف كان فاخبار الطائفة الثانية أيضاً تامة الدلالة على أنّ من قلعت رحمها لا عدّة عليها والله العالم.

الطائفة الثالثة ما وردت في بيان العلة لاعتداد المطلقة:

وهي خبر محمَّد بن سليمان عن أبي جعفر الثاني عليه السَّلام قال: «قلت له: جعلت فداك، كيف صارت عدة المطلّقة ثلاث حيض أو ثلاثة اشهر، وصارت عدّة المتوفّى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا؟ فقال: امّا عدّة المطلّقة ثلاثة قروء، فلاستبراء الرحم من الولد، وامّا عدّة المتوفّى عنها زوجها فانّ الله تعالى شرط للنساء شرطاً وشرط عليهنّ شرطاً «الحديث»[2] وحاصل ما ذكره في عدّة الوفاة أنّ الاربعة اشهر وعشراً انما هي غاية صبر المرأة في ترك الجماع.

ورواه البرقي في كتاب العلل من محاسنه عن أبيه عن محمَّد بن سليمان الديلمي عن أبي خالد الهيثم الفارسي[3] نحوه.

كما رواه الصدوق في علل الشرائع «في باب العلّة التي من اجلها صار عدّة المطلّقة ثلاثة اشهر أو ثلاث حيض وعدّة المتوفّى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرة ايّام» باسناده عن البرقي عن محمَّد بن سليمان الديلمي عن أبي الهيثم[4] نحوه.

---

(١) المحاسن: ج٢ ـ طبعة مجمع اهل البيت ـ ص ١٢.

(٢) علل الشرائع: ـ طبعة النجف ـ ص ٥٠٧ ـ ٥٠٨.

(٣) الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب العدد، الحديث١.

(٤) ملاذ الاخيار: ج١٣، ص١٣٩.

وفي سند الرواية ضعف لوقوع الحسين بن سيف ومحمّد بن سليمان في اسناد الكافي، ومحمّد بن سليمان الديلمي وأبي خالد الهيثم الفارسي أو أبي الهيثم في اسناد المحاسن والعلل، وهم بين مجهول ومشترك .

وبيان الاستدلال بها أنّ ظاهرها أنّ علّة الحكم على المطلّقة بالاعتداد هي استبراء رحمها من الولد، وحيث إنّه قطعيّ في المقلوعة الرحم، لانّها لارحم لها لكي يحتمل فيها ولد نقوم بصدد الاطمينان بخلوها عنه بالاعتداد، فعليه فلا مجال لوجوب الاعتداد عليها.

ويمكن ان يقال إنّها في مقام بيان الفرق بينها في مقدار العدّة، لا في مقام ذكر سرّ اصل الاعتداد، ولذلك فيحتمل فيها أنّه عليه السلام اقتصر في مقام بيان الفرق بما يختصّ بالمصاديق الشايعة ولهذا قال: «أمّا عدّة المطلقة ثلاثة قروء» وهو خاصّ بمن تحيض من النساء.

ومن اخبار هذه الطائفة خبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن امرأة نعي اليها زوجها فاعتدّت فتزوّجت فجاء زوجها الاوّل، ففارقها وفارقها الآخر كم تعتدّ للناس؟ قال بثلاثة قروء، وإنّما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء، تحلّها للناس كلّهم. قال زرارة: وذلك انّ اناساً قالوا: تعتدّ عدّتين لكلّ واحد عدّة، فابى ذلك ابوجعفر عليه السلام وقال: «تعتدّ ثلاثة قروء فتحلّ للرجال»[١].

وهي في الدلالة قريبة من سابقتها، فانّ مفارقة الزوج الاوّل لها إنّما تكون بالطلاق فهي تعتدّ عدّة الطلاق وقد علّل الاكتفاء بثلاثة قروء بانه يستبرأ بها رحمها، فتدلّ على ان سرّ اعتداد ثلاثة قروء في المطلقة إنّما هو استبراء رحمها،

---

(١) الوافي: باب المطلقة الّتي لم تبلغ المحيض والّتي يئست منه، من ابواب عدد النساء، م١٢، ص١٧٩، ط قديم. الوسائل، الباب٣٨من ابواب العدد، الحديث١ج١٥،ص٤٦٨.

فاذا كـان هذا الاستبراء مـن الولد حاصلاً قطعا مـن اوّل الامر، فليس لوجوب الاعتداد عليها وجه، فلا عدّة على من اخرجت رحمها.

الّا أنّ الحقّ أنّه لا دلالة فيـه على أنّ الاستـبراء المذكور علّة للاعـتداد من الطلاق فلعلّه علّة الاكتفاء بثلا ثة قروء بالنسبة إلى زوجها الثاني.

مضافا إلى أنّ في السندموسى بن بكر الّذي لم تثبت وثاقته.

وربما يـؤيّد هذه الطائفـة خبر اسحاق بن جرير عن أبي عـبدالله عليه السلام قال: قلـت له: الـرجل يفـجر بـالمرأة ثمّ يبدو لـه في تزويجها هل يحل له ذلك ؟ قال: «نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدّتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوّجـها، وإنّما يجوز له تـزويجها بـعد أن يقف على تـوبتها»[1] فانّـه يدلّ على حصول استبراء الرحم بالاعتداد.

لكنّه لا دلالة فيه على أنّ الاستبراء هو تمام العلّة في عدّة المطلّقة، فانّ الخبر وارد في الاعتداد من الزنا، ولعـلّ سرّه غير سرّ اعتداد المطلقة، كما اختلف السرّ في عدّة الوفاة والطلاق على مـا مرّ. نعم فيـه تأييد له لـلظنّ بانّه هو السرّ في عدّة المطلقة أيضاً.

ومثل هذا الخبر رواية تحف العقول أيضاً[2] فراجع.

لكنّه يعارض هذه الطائفة صحيحة أبي عبيدة الحذّاء قال: «سئل أبو جعفر عليـه السلام عن خصيّ تـزوّج امرأة وفرض لهـا صداقا وهي تـعلم أنّـه خصيّ، فقال: جائز. فقيل: فانّه مكث معها ماشاء الله ثمّ طلّقها هل عليها عدّة؟ قال: نعم أليس قد لذّ منها ولذّت «الحديث»[3].

---

(١) و (٢) الوسائل: الباب ٤٤ من ابواب العدد الحديث١ و ٢.

(٣) الوسائل: عن الـكافي، الباب ٣٩ من ابـواب العدد الحديث١. واخـرج نحوه عن الفقيه في الباب١٣ من ابواب العيوب، الحديث٤.

فقد جعل مجرّد التذاذ الخصى منها سبباً لوجوب العدّة عليها، مع ان الخصيّ لا منيّ له يوجب حملها، فلا يكون سرّ العدّة استعلام فراغ الرحم من الحمل، وبعبارة اخرى: إنّ البيضتين هما مبدأ خلق المني، والخصاء هو سلّ البيضتين ونزعهما فالخصيّ لا منيّ له لكي يحصل منه نطفة في رحم زوجته، فاليقين حاصل من أوّل الامر بفراغ رحمها من الماء أو الولد، فلو كان استبراء الرحم منه هي العلّة لثبوت العدة عليها لكان اللازم عدم وجوبها فيها، مع أنّ الصحيحة مصرّحة بثبوت العدّة، وعلّلتها بقوله عليه السلام: «أليس قد لذّ منها ولذّت».

قال في الجواهر بعد قول المحقق: «لا عدّة على من لم يدخل بها» شرحاً لمفهومه ما زجاً بالمتن ما لفظه:

«ولا خلاف في أنّ كلاًّ من الدخول والمسّ يتحقّق بايلاج الحشفة وإن لم ينزل بل وان كان مقطوع الانثيين ـ فضلاً عن معيبهما ـ الّذي من المعلوم عادة عدم الانزال منه وعدم الحمل، لما عرفت من تحقق الدخول بالوطئ منه لغة وعرفا، وهو عنوان الحكم، نصّا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه، ضرورة كونه المراد من التقاء الختانين الّذي رتّب عليه الغسل والعدّة في المستفيض من النصوص أو المتواتر، وحكمة كون العدّة لبراءة الرحم لا تنافي ترتيب الشارع الحكم على معلومة البراءة كما في غيرها من الحكم»[١].

ثمّ إنّ صحيحة الحذّاء وإن كانت معارضة في موردها بصحيحة البزنطي قال: «سألت الرضا عليه السلام عن خصيّ تزوّج امرأة على ألف درهم ثمّ طلّقها بعد ما دخل بها. قال: لها الالف الّتي أخذت منه ولا عدّة عليها»[٢].

إلّا انّ الصحيحة الثانية غير معمول بها؛ قال في الرياض بعد ذكرها:

---

(١) الجواهر: ج٣٢، ص ٢١٢.

(٢) الوسائل: الباب ٤٤ من ابواب المهور، الحديث١.

«لكنّها مع مخالفتها إطلاق النصوص المتقدّمة القائلة إنّ بالدخول يجب المهر والغسل والعدّة مطرحة عند الاصحاب».

وبالجملة فصحيحة الحذّاء قرينة أن يحمل أخبار الطائفة الثالثة على أنّها في مقام بيان الحكمة الّتي لا يدور الحكم مدارها، ومعها لا مجال للاستدلال بتلك الطائفة من الاخبار على نفي العدّة عن محلّ الكلام مضافاً إلى ما مرّت إليه الاشارة من انّ هذه الطائفة من الاخبار ليست بمعتبرة السند، هذا.

وبعد هذا كلّه فالطائفتان الاولى والثانية كافيتان لاثبات حكم موضوع الكلام وهو أن لا يجب الاعتداد على من قلعت واخرجت رحمها من النساء كما كان الامر كذلك في الصغيرة التي لم تبلغ سنّ المحيض والكبيرة الّتي جازت سنّه والله العالم.

كلمة

حــول
الجهــاد الابتدائــيّ

كلمة حول

«الجهاد الابتدائي في دولة عادلة متشكّلة في غيبة المعصوم»[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وازكا صلواته وسلامه على أشرف النبيّين محمّد وآله الأطيبين ولعنته الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

إنّ المقصود بالجهاد هو القيام في وجه العدوّ بالسلاح والقتال معه، كما أنّ المراد بالابتدائي منه ما كان قبال الدفاعي، فالابتدائي ما يكون الداعي إليه دعوة الكفّار إلى الإسلام من دون أن يكون منهم هجمة ولا خوف هجمة على بلاد الاسلام ولا على المسلمين، بل البادي بالقتال هو الإسلام والمسلمون، لغاية دعوتهم إلى الدين الحنيف.

ولا ريب في أنّ للجهاد في شرع الاسلام كيفيّة خاصّة لازمة الرعاية، كما أنّ لمن يجب عليه الجهاد أيضاً شرائط مخصوصة، إلى غير ذلك، إلّا أنّه ليس شيء من هذه الامور مقصوداً بالبحث في هذه المقالة، وإنّما قصد هذه المقالة هو

---

(١) إنّ الداعي إلى التعرض لهذه المسألة أنّ المقالة تسلّم إلى المؤتمر العالمي المنعقد بمناسبة ذكرى مرور ألف سنة على وفاة الفقيه الأقدم فخر الشيعة، شيخ الشريعة، شيخنا الشيخ أبي عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان، المعروف بالشيخ المفيد «قدّس سرّه الشريف» وهو قدّس سرّه على ما يستفاد من عبارته -كما يأتي- قائل بوجوب الجهاد الابتدائي مع الكفّار للفقيه العادل في زمان غيبة المعصوم عليه السلام، والمسألة مسألة حيّة ربّما تحتاج إليها الجمهورية الإسلامية.

البحث عن أمر واحد، وهو أنّه هل يشرط جواز الجهاد الابتدائي بحضور الامام المعصوم عليه السلام واذنه؟ حتى لايجوز للدولة المتأسّسة بزعامة الفقيه العادل في زمان غيبة الامام المعصوم عليه السلام القيام به والتصدي له والاقدام عليه، ام لا يشترط فيه اذن المعصوم، لكي يجوز للفقيه العادل بل لعدول المسلمين، إذا أسّسوا حكومة عادلة إسلامية في زمان الغيبة، القيام بالجهاد مع الكفّار لغاية دعائهم إلى الاسلام.

فنقول: إنّ المسألة بين علمائنا الاخيار خلافيّة، وإن كان المشهور بينهم اشتراط الجواز باذن الامام المعصوم عليه السلام، وما اشتهر من انعقاد الاجماع من اصحابنا على الاشتراط لا يمكن التصديق له بعد الفحص والتدقيق في كلمات الاصحاب، بل الحق أنها ذات قولين:

نقل اقوال القائلين بجواز الجهاد الابتدائي في زمان الغيبة

١ ـ فممّن يكون كلامه ظاهراً في عدم الاشتراط فخر المتقدمين والمتأخرين شيخنا الشيخ أبوعبدالله المفيد «قدّس سرّه الشريف» فانّه «قدّس سرّه» قال في مقنعته ما لفظه:

«فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الاسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمّد عليهم السلام ومن نصبوه لذلك من الامراء والحكّام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الامكان، فمن تمكّن من إقامتها على ولده وعبده ولم يخف من سلطان الجور اضراراً به على ذلك فليقمها... وكذلك إن استطاع اقامة الحدود على من يليه من قومه وأمن بوائق الظالمين في ذلك فقد لزمه اقامة الحدود عليهم، فليقطع سارقهم، ويجلد زانيهم،

ويقتل قاتلهم، وهذا فرض متعيّن على من نصبه المتغلّب لذلك على ظاهر خلافته له أو الامارة من قبله على قوم من رعيّته، فيلزمه اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الكفّار ومن يستحقّ ذلك من الفجّار، ويجب على اخوانه (من) المؤمنين معونته على ذلك إذا استعان بهم، ما لم يتجاوز حدّاً من حدود الايمان أو يكون مطيعاً في معصية الله من نصبه من سلطان الضلال»[١].

فهو قدّس سرّه كما ترى قد جعل في عداد ما هو «فرض متعيّن على من نصبه المتغلّب» جهاد الكفّار، فيجب على من نصبه المتغلّب جهاد الكفّار أيضاً، وهو يعمّ الجهاد الابتدائي بلا إشكال، فانه ممّا يراه سلطان الضلال من شؤون نفسه، فلا محالة يقدر المنصوب من قبله على الجهاد الابتدائي أيضاً.

وبالجملة فقد أفتى هو «قدّس سرّه» بوجوب جهاد الكفار ولو ابتدائياً على الفقيه المنصوب من قبل المتغلّب.

بل قد يقال: إنّ تمام الموضوع لوجوب الجهاد إنّما هو ان يكون منصوباً من ناحية المتغلّب، فيعمّ غير الفقيه أيضاً، ولا يختصّ وجوبه بخصوص الفقيه.

لكن الانصاف أنّه خلاف الظاهر، وذلك أنّ سياق العبارة يقتضي أنّه من فروع الكبرى المذكورة في صدر كلامه، أعني قوله «قدّس سرّه»: «وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الامكان».

فقد فرّع على التفويض منهم عليهم السلام إلى فقهاء الشيعة وجوب اقامة الحدود مع الامكان على عبده وولده ثمّ على من يليه من قومه إذا استطاع؛ ثمّ جعل إقامتها فرضاً عليه إذا نصبه المتغلّب ولم يخصّ الوجوب بخصوص إقامة الحدود بل عدّ جهاد الكفّار أيضاً في عدادها، فالمكلّف في جميع ذلك إنّما هو

---

(١) المقنعة: باب الأمر بالمعروف... ص ٨١٠.

فقهاء الشيعة الّذين إليهم فوّض أئمتهم عليهم السلام النظر في الحدود وإقامتها.

وكما أنّ المفوّض إليه والمراد بالموصول في قوله «قدّس سرّه»: «فمن تمكّن من إقامتها» خصوص الفقهاء ولا يعمّ غيرهم فهكذا الأمر في قوله «قدّس سرّه»: «وهذا فرض متعيّن على من نصبه المتغلّب لذلك» فالمراد بالموصول هو خصوص الفقيه من الشيعة ولا يعمّ غيره.

ثمّ إنّ ظاهر كلامه «قدّس سرّه» أنّ النصب من ناحية سلطان الضلال لا موضوعية له في وجوب جهاد الكفّار على الفقيه، بل إنّ تمام الموضوع له إنّما هو تمكّن الفقيه من جهادهم وأنّ كونه منصوباً من قبلهم أحد الطرق الّتي يتمكن بها من جهادهم.

وذلك أن تفريع قوله: «فمن تمكّن من اقامتها على ولده وعبده... فليقمها» على كبرى التفويض المذكور يدلّ دلالة واضحة على أنّ المجوّز الاصيل والموجب الواقعي لاقامة الحد إنّما هو تفويض امره إليه من ناحية سلطان الاسلام، وليس له شرط آخر سوى القدرة على إقامتها.

وهكذا الامر في التفريع الثاني بقوله: «وكذلك ان استطاع اقامة الحدود على من يليه من قومه...» فإنّه يدل دلالة واضحة على أنه لا حالة منتظرة لاقامة الحدود الشرعية على من يليه من قومه إلّا قدرته على إقامتها عليهم بلا خوف من الظالمين.

وحينئذٍ فاذا عطف عليها قوله: «وهذا فرض متعيّن على من نصبه المتغلّب لذلك على ظاهر خلافته له أو الامارة من قبله على قوم من رعيته» كان فيه دلالة واضحة على أنّ كونه منصوباً من ناحية المتغلّب إنّما هو طريق إلى تمكّنه من إقامة الحدود لا سيّما إذا لوحظ بالخصوص قوله: «على ظاهر خلافته له» فان فيه دلالة بيّنة على أنّ اجراء الحدود بعنوان أنّه خليفة المتغلّب أو أمير له إنّما هو بحسب ظاهر الامر، والّا فالواقع أنّ تفويض امره إليه من ناحية أئمة الهدى

هو المجوّز بل الموجب لاقامتها، وبعد تفويض امره منهم عليهم السلام إليه فلا حالة منتظرة ولا شرط له سوى ما هو شرط التنجيز في جميع التكاليف، اعني القدرة والاستطاعة بلاخوف من اضرار الظالمين.

وبالجملة فدلالة كلامه على هذا الذي ذكرناه بالنسبة لوجوب إقامة الحدود واضحة، فاذا عطف عليها جهاد الكفّار يستفاد منه أنّ امر جهاد الكفّار عنده «قدّس سرّه» أيضاً كذلك، قد فوّض إلى فقهاء الشيعة من قبل سلطان الاسلام، ولا شرط له الاّ التمكن منه الحاصل له في مفروض كلامه بنصب المتغلّب له خليفة أو أميراً.

وعليه فإذا تمكّن فقيه في ظلّ دولة اسلامية من جهاد الكفار فله بل عليه جهادهم مع اجتماع باقي شرائطه.

٢ ـ وقد قال بقوله: بل بأوسع منه الفقيه الاقدم تلميذ السيّد المرتضى وخليفته في البلاد الحلبية الشيخ أبو الصلاح تقيّ بن نجم الحلبي «قدّس سرّه» في كتابه الكافي ـ في فصل في الجهاد واحكامه ـ فإنّه قدّس سرّه قال فيه ما لفظه:

«يجب جهاد كلّ من الكفّار والمحاربين من الفسّاق عقوبة على ما سلف [من] كفره أو فسقه ومنعاً له من الاستمرار على مثله بالقهر والاضطرار.. بشرط وجود داع إليه يعلم أو يظنّ من حاله السير (السيرة. الصيرورة ـ خ ل) في الجهاد بحكم الله تعالى لكلّ من وصفناه من المحاربين... وإن كان الداعي إليه غير من ذكرناه وجب التخلّف عنه مع الاختيار فإن خيف جانبه جاز النفور معه لنصرة الدين دونه».

ثمّ ذكر الجهاد الدفاعي، ثمّ قال: «وخالف الثاني الأوّل لان الأوّل جهاد مبتدأ، وقف فرض النصرة فيه على داعي الحق لوجوب معونته دون داعي الضلال (دواعي الضلال ـ خ) لوجوب خذلانه. وحال الجهاد الثاني

بخلاف ذلك لتعلّقه بنصرة الاسلام ودفع العدوّ عن دار الايمان لأنّه ان لم يدفع العدوّ درس الحق وغلب على دار الايمان وظهرت بها كلمة الكفر»[١].

فهو ـ قدّس سرّه ـ كما ترى لم يشترط في وجوب الجهاد الابتدائي من حيث الداعي إليه الاّ أن يكون ممن يعلم أو يظن من حاله أنّه يسير في جهاده على الطريقة التي اوجبها الله تعالى، ولم يشترط فيه ان يكون فقيها مجتهداً، فضلاً أن يكون اماماً معصوماً.

٣ ـ وممن يستفاد من كلامه عدم اعتبار أن يكون الداعي إليه اماماً معصوماً الفقيه الاقدم أحد مشايخ أبي الصلاح الحلبي، سلار بن عبدالعزيز «قدّس سرّه» فقد قال في مراسمه ما لفظه:

«ولفقهاء الطائفة أن يصلّوا بالناس في الاعياد والاستسقاء وأمّا الجمع فلا، وأمّا الجهاد فالى السلطان أو من يأمره السلطان أو بأمره، إلاّ أن يغشي المؤمنين العدوّ، فليدفعوا عن نفوسهم وأموالهم واهليهم»[٢].

فهو قدّس سرّه لم يجعل الجهاد في عداد صلاة العيد والاستسقاء مفوّضاً إلى فقهاء الشيعة، بل جعل أمره موكولاً إلى السلطان الذي لاريب في أنّ المراد به سلطان الحق وأنّه منصرف عن سلاطين الجور، الاّ أنّه لم يشترط في سلطان الحق أن يكون معصوماً، وعليه فإذا قلنا بجواز بل وجوب تأسيس الدولة الاسلامية مهما أمكن فأسسها فقيه عادل أو عدول المؤمنين فالفقيه الواقع في رأس الدولة سلطان حق، فيكون أمر الجهاد موكولاً إليه. هذا في الجهاد الابتدائي، وأما الجهاد الدفاعي فلا يشترط فيه إذن السلطان اصلاً كما تعرض له بقوله: «الاّ أن يغشى المؤمنين العدوّ فليدفعوا عن نفوسهم وأموالهم

---

(١) الكافي: ص ٧ ـ ٢٤٦.

(٢) المراسم: باب ذكر الأمر بالمعروف... الجوامع الفقهية، ص٦٦١ وص٢٦٤ من الطبعة المحققة.

وأهليهم».

فهؤلاء الاعلام الثلاثة من أصحابنا الفقهاء الاقدمين قد اتفقت كلماتهم على عدم اشتراط العصمة في الداعي إلى الجهاد الابتدائي، وإن اختلفت في خصوصيات مضت الاشارة إليها.

نقل كلمات القائلين بعدم جواز الجهاد الابتدائي في زمان الغيبة

ولكنّ المشهور بين اصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن جواز الجهاد الابتدائي منوط بأمر الامام المعصوم عليه السلام أو إذنه.

وها نحن نذكر نبذة من كلماتهم بعينها فنقول:

١ ـ قال شيخ الطائفة في الباب الأوّل من كتاب الجهاد من النهاية: «ومن وجب عليه الجهاد إنّما يجب عليه عند شروط: وهي أن يكون الامام العادل الذي لا يجوز لهم القتال إلّا بأمره ولا يسوغ لهم الجهاد من دونه ظاهراً، أو يكون من نصبه الإمام للقيام بأمر المسلمين حاضراً، ثمّ يدعوهم إلى الجهاد، فيجب عليهم حينئذٍ القيام به، ومتى لم يكن الامام ظاهراً ولا من نصبه الامام حاضراً لم يجز مجاهدة العدوّ، والجهاد مع أئمة الجور أو من غير إمام خطأ يستحق فاعله به الاثم، وإن اصاب لم يؤجر عليه وان اصيب كان مأثوماً، اللّهمَّ إلّا ان يدهم المسلمين امر من قبل العدوّ يخاف منه على بيضة الاسلام ويخشى بواره أو يخاف على قوم منهم وجب حينئذٍ أيضاً جهادهم ودفاعهم»[(١)].

ودلالته على اشتراط جواز الجهاد غير الدفاعي بكون الداعي اليه الامام

(١) النهاية ونكتها: ج٢ ص ٥.

المعصوم أو منصوبه واضحة، فانّه «قدّس سرّه» وان لم يأخذ في عنوان الجواز إلاّ الامام العادل، إلاّ أنّ توصيفه وتقييد الجواز بأن يكون ظاهراً، دليل على أنّ المراد به خصوص المعصوم، فانّ المعهود في أدب الشيعة في الامام الذي ربّما يكون ظاهراً وربّما يكون غائباً هو الامام المعصوم عليه السلام، والعبارة واضحة الدلالة على اشتراط الامام المعصوم في جواز الجهاد الابتدائي.

ولكن لقائل أن يقول إنّه قدّس سرّه لم يحصر الجواز بحال ظهور المعصوم عليه السلام، بل إنّما علّق الجواز بأحد الأمرين إمّا ظهور نفسه الذي يكون القيام بالجهاد لا محالة بامره ودعوته، وإمّا حضور من نصبه الامام للقيام بأمر المسلمين، وأوّل الأمرين وان لم يكن إليه طريق في زمان الغيبة، إلاّ أنّ الثاني منهما يمكن دعوى وصول اليد إليه حتى في زمان الغيبة، بناء على أن يقال: إنّ ادّلة نيابة الفقيه في زمان الغيبة عن الامام المعصوم تامّة، فالفقيه ممن قد نصبه المعصوم عليه السلام للقيام بأمر المسلمين، نعم لا يبعد دعوى أنّ ظاهر عبارة الحضور ـ في كلامه ـ إنّما هو فعلية القيام بادارة أمر المسلمين، فاذا تولّى الفقيه إدارة أمر المسلمين وقام على رأس دولة متشكّلة اسلامية فهو عبارة اخرى عن حضوره، فله حينئذٍ ان يدعو المسلمين إلى جهاد الكفّار بغاية دعائهم إلى الاسلام.

فالحاصل أنّ تخصيص النصب الواقع في كلامه «قدّس سرّه» بخصوص النصب الخاصّ خلاف مقتضي اطلاقه، فيعم النصب العام الثابت للفقهاء، فإذا صار الفقيه حاضراً وقائماً بأمر المسلمين فله أن يدعو إلى الجهاد كالإمام الظاهر عليه السلام.

والإنصاف أنّ استظهار العموم من عبارة الشيخ «قدّس سرّه» ليس بذلك البعيد، ولا ينافيه قصر فضل المرابطة على خصوص زمان ظهور الامام عليه السلام في قوله قدّس سرّه في ما يتلو العبارة الماضية حيث قال: «والمرابطة

في سبيل الله فيها فضل كبير وثواب جزيل، غير أنّ الفضل فيها يكون حال كون الامام ظاهراً... ومتى لم يكن الامام ظاهراً لم يكن فيه ذلك الفضل»[١] بتوهم أنّ قصر فضلها على خصوص زمان الحضور قرينة على ارادة المنصوب بالنصب الخاص في عبارته السابقة.

وجه عدم المنافاة إمكان دعوى أن يكون «ظهور الامام» في هذه العبارة عبارة أُخرى عن كون إدارة أمر الامّة تحت ارادته، من دون فرق بين ان تكون باشراف نفسه أو باشراف من نصبه عامّاً أو خاصّاً، كما يمكن اختصاص ذلك الفضل الكبير والثواب الجزيل بخصوص ظهوره عليه السلام حتى لا يعم زمان المنصوب الخاص من ناحيته للقيام بأمر المسلمين أيضاً.

فعلى هذا فشيخ الطائفة قدّس سرّه ملحق اجمالاً بالشيخ المفيد في القول بجواز الجهاد الابتدائي بدعوة غير المعصوم أيضاً.

٢ ـ وقال الفقيه المعظّم القاضي ابن البرّاج «قدّس سرّه» في كتاب الجهاد من المهذّب ـ بعد أن ذكر اشتراط الوجوب بأمر الامام العادل أو من نصبه ـ: «وإنّما ذكرنا أن يكون مأموراً بالجهاد من قبل الامام أو من نصبه لأنّه متى لم يكن واحداً منهما لم يجزله الخروج إلى الجهاد، فان دهم المسلمين العدوّ وهجم عليهم في بلدهم جاز لجميع من في البلد قتاله على وجه الدفع عن النفس والمال، والجهاد مع أئمّة الكفر ومع غير إمام أصلي أو من نصبه قبيح يستحقّ فاعله العقاب فان أصاب كان مأثوماً وان اصيب لم يكن على ذلك أجر»[٢].

وعبارته كعبارة نهاية الشيخ في الظهور في اشتراط جواز الجهاد الابتدائي بأمر الامام الاصل وهو المعصوم عليه السلام أو بأمر من نصبه، فربّما يستظهر

---

(١) النهاية ونكتها: ج٢ ص ٥.

(٢) المهذّب: ج١ ص ٢٩٣ وص ٧ ـ ٢٩٦.

منها حرمة الجهاد المبتدأ في زمان الغيبة، اللّهمَّ إلّا أن يُراد ممّن نصبه معنى يعمّ فقهاء الشيعة، لا سيّما إذا قاموا بتأسيس دولة اسلامية أو قيادتها في زمان غيبة الامام الاصل وولي العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

٣ ـ وقال محمَّد بن علي بن حمزة الطوسي في الوسيلة في كتاب الجهاد: «الجهاد فرض من فرائض الإسلام... وإنّما يجب بثلاثة شروط أحدها حضور إمام عدل أو من نصبه الإمام للجهاد... وربما يصير الجهاد فرض عين بأحد شيئين أحدهما استنهاض الامام ايّاه، والثاني أن يكون في حضوره وغيبته بمنزلة، وهو ان يدهم أمر يخشى بسببه على الاسلام وهن أو على مسلم في نفسه أو ماله... ولا يجوز الجهاد بغير الامام ولا مع أئمّة الجور»(١).

وصريح ذيل كلامه أنه لا يجوز الجهاد غير الدفاعي بغير الامام، وتوصيفه «قدّس سرّه» الامام بالحضور والغيبة في قوله: «والثاني أن يكون في حضور الامام وغيبته بمنزلة» قرينة على أنّ مراده بالامام هو خصوص الامام المعصوم عليه السلام، فان الامام الذي قد يكون حاضراً وقد يعرض عليه الغيبة في مرتكز الشيعة إنّما هو الامام المعصوم عليه السلام، وحيث إنّه قيّد المنصوب بكونه منصوباً من ناحية الامام للجهاد فلا محالة لا يتحقق فرضه إلّا في زمان الامام وحضوره وتصدّيه لزعامة المسلمين حتى يكون هو الذي نصب احداً للجهاد مع الكفّار فليس في المنصوب إطلاق ليعمّ الفقيه في زمن الغيبة.

فعبارته «قدّس سرّه» ظاهرة في اشتراط جواز الجهاد الابتدائي بظهور الامام المعصوم عليه السلام.

٤ ـ وقال محمَّد بن إدريس الحلي «قدّس سرّه» في كتاب الجهاد من سرائره: «ومن يجب عليه الجهاد إنّما يجب عليه عند شروط: وهي أن يكون

---

(١) الوسيلة: كتاب الجهاد ص١٩٩.

الامام العادل الذي لا يجوز لهم القتال إلّا بأمره ولا يسوغ لهم الجهاد من دونه ظاهراً، أو يكون من نصبه الامام للقيام بأمر المسلمين في الجهاد حاضراً، ثمّ يدعوهم إلى الجهاد، فيجب عليهم حينئذٍ القيام به، ومتى لم يكن الامام ظاهراً ولا من نصبه حاضراً لم تجز مجاهدة العدوّ، الخ»[١].

وعبارته «قدّس سرّه» ظاهرة في أن الامام المعصوم شرط في جواز الجهاد، فإنّه صرّح بأنّ جواز الجهاد موقوف بأمر الامام واذنه، وحيث قد وصفه بالظهور المقابل للغيبة فبمعونة ما مرّ من معهودية الظهور والغيبة في الامام المعصوم عليه السلام كان في العبارة دلالة على اشتراط وجود الامام المعصوم عليه السلام وحضوره، ولا ينافي هذا الاستظهار جعل المنصوب عِدلاً للامام فانّه قيّد المنصوب بكونه منصوب الامام في الجهاد، ومن الواضح أنّ نصب أحد للقيام بالجهاد لا يكون إلّا مع بسط يد الامام العادل، فالمنصوب يقارن وجوده حضور الامام الذي نصبه.

فملخص كلامه أن الجهاد مشروط باذن الامام المعصوم، فيتصدى أمر الجهاد إمّا بنفسه أو بمن نصبه لهذا المهم.

فافترقت عبارة السرائر عن عبارة النهاية في الظهور وإن كانت هي اقتباساً عن النهاية بعينها فراجع.

٥ ـ وقال المحقق الحلي «قدّس سرّه» في الشرايع: «... وفرضه على الكفاية بشرط وجود الامام أو من نصبه للجهاد...». إلى أن قال ـ في البحث عن المرابطة: «... هي الارصاد لحفظ الثغر وهي مستحبة ولو كان الامام مفقوداً لانها لا تتضمّن قتالاً بل حفظاً واعلاماً... ولو آجر نفسه وجب عليه القيام بها ولو كان الامام مستوراً».

---

(١) السرائر: ج٢ ص ٣ ـ ٤.

فهو «قدّس سرّه» في أوّل عبارته وإن جعل وجود الامام شرطاً لوجوب الجهاد إلّا أنّ تعليله لاستحباب المرابطة في زمان غيبة الامام بقوله: «لانّها لا تتضمّن قتالاً بل حفظاً واعلاماً» ظاهر في اشتراط أصل جواز القتال بحضور الامام، وحينئذٍ فقوله «قدّس سرّه» عند بيان حكم من آجر نفسه للمرابطة: «وجب عليه القيام بها ولو كان الامام مستوراً» حيث عبّر عن الامام عليه السلام «بكونه مستوراً» ظاهر في أن مراده بالامام في هذا البحث خصوص الامام المعصوم، فانّه الذي يتصف في مرتكز الشيعة بالاستتار أو الغيبة تارة وبالظهور اخرى.

فهذا التعبير قرينة على أنّ مراده «قدّس سرّه» بالامام في هذا البحث خصوص الامام المعصوم عليه السلام، كما لا يخفى، وحينئذٍ فحاصل مفاد عبارته اشتراط جواز الجهاد الابتدائي بظهور الامام المعصوم عليه السلام وامره أو اذنه.

٦ ـ وممّن يستفاد من كلماته إعتبار ظهور الامام المعصوم ودعوته في جواز الجهاد الابتدائي العلّامة الحلي «قدّس سرّه» في كتبه.

فقد قال «قدّس سرّه» في أوائل بحث الجهاد من كتاب التذكرة: «مسألة: الجهاد قسمان: أحدهما أن يكون للدعاء إلى الاسلام ولا يجوز إلّا بإذن الامام العادل أو من نصبه لذلك عند علمائنا أجمع... إلى أن قال: وقال أحمد يجب مع كلّ امام برّ أو فاجر ـ ثمّ استدل له بخبر عن أبي هريرة فضعّفه وعارضه بالكتاب ثمّ قال: ـ والثاني ان يدهم المسلمين العدوّ فيجب على الاعيان عند قوم وعلى الكفاية عند آخرين»[1].

وقال في الفصل السادس منها: «مسألة: قد جرت العادة بين الفقهاء ان يذكروا الامامة في هذا الموضع ليعرف الامام الذي يجب اتباعه ويصير الانسان

---

(١) التذكرة: ج١، ص ٤٠٦.

باغياً بالخروج عليه، وليست من علم الفقه بل هي من علم الكلام فلنذكر كلاماً مختصراً فنقول:

يشترط في الامام امور: أ... يب أن يكون الامام معصوماً عند الشيعة؛ فاستدل لشرط العصمة، ثم قال: يج أن يكون منصوصاً عليه من الله تعالى أو من النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أو ممن ثبتت امامته بالنصّ منها، لان العصمة من الامور الخفية الّتي لا يمكن الاطلاع عليها...»[١].

فعبارته في أوّل كتاب الجهاد صريحة في ان اذن الامام أو نائبه الخاص شرط في جواز الجهاد، وعبارته في الفصل السادس قد كشف الستر عن وجه المراد بالامام عليه السلام، وصرّح باشتراط العصمة والنص عليه الذي لا يوجد إلّا في الامام المعصوم عليه السلام، فيتحصل منها أنّه لا يجوز الجهاد الابتدائي إلّا بإذن الامام المعصوم عليه السلام أو إذن من نصبه.

٧ ـ وقال في المنتهى في البحث الرابع من كتاب الجهاد:

«مسألة: الجهاد قد يكون للدعاء إلى الاسلام وقد يكون للدفع بان يدهم المسلمين عدوّ فالاوّل لا يجوز إلّا باذن الامام العادل أو من يأمره الامام والثاني يجب مطلقاً وقال احمد: يجب الاوّل مع كلّ إمام برّ أو فاجر».

وقال فيه في المبحث السادس الّذي عقده للبحث عن الرباط:

«مسألة: إنّما يستحبّ المرابطة استحباباً مؤكّداً في حال ظهور الامام عليه السلام، أمّا في حال غيبته فانّها مستحبة أيضاً استحباباً غير مؤكّد، لانها لا تتضمّن قتالاً بل حفظاً واعلاماً، وكانت مشروعة حال الغيبة... اذا ثبت هذا فان رابط حال ظهور الامام باذنه وسوّغ له القتال جاز له ذلك، وان كان مستتراً أو لم يسوّغ له المقاتلة لم يجز له القتال ابتداءً، بل يحفظ الكفّار من

(١) التذكرة: ج١، ص ٣ - ٤٥٢.

الدخول إلى بلاد الاسلام)).

وعباراته كماترى كالصريحة في اعتبار اذن الامام المعصوم في جواز الجهاد الابتدائي، وذلك أنّها صريحة في اعتبار إذن الإمام، وتوصيفه للامام الموضوع للاحكام المذكورة بالظهور تارة وبالغيبة والاستتار اخرى يجعلها صريحة في أنّ المراد بالامام المذكور في كلامه ((قدّس سرّه)) خصوص الامام المعصوم عليه السلام كما مرّ بيانه.

٨ ـ ومثل ما في المنتهى بعينه كلامه في التحرير فراجع الفصل الاوّل من جهاده البند ((يج)) و ((كا)).

٩ ـ وقال في القواعد ـ ذيل المقصد الاوّل من كتاب الجهاد ـ:

((وفي الرباط فضل كثير، وهو الاقامة في الثغر لتقوية المسلمين على الكفّار، ولا يشترط فيه الامام، لأنّه لا يشتمل قتالاً بل حفظاً واعلاماً... ولو نذر المرابطة وجب عليه الوفاء، سواء كان الامام ظاهراً أو مستوراً)) (١).

فتعليله لعدم اشتراط الامام في الرباط بقوله: ((لانه لا يشتمل قتالاً)) يدل على أنّ القتال مشروط بالامام، وتعميمه لوجوب الوفاء بنذره لما كان الامام ظاهراً أو مستوراً شاهد أنّ مراده بالامام خصوص المعصوم عليه السلام الذي ربّما كان ظاهراً وربّما كان غائباً مستتراً.

١٠ ـ وقال في الارشاد ـ في المقصد الثاني من كتاب الجهاد ـ:

((وإنّما يجوز (يعني الجهاد) بعد الدعاء من الامام أو نائبه إلى الاسلام)) (٢).

وفي عباراته قد تكرر توصيف الامام بالغيبة كقوله في سطرين قبله: ((ولو آجر نفسه (يعني للرباط) وجب وإن كان الامام غائباً))، وهو كما عرفت قرينة على أنّ المراد به خصوص المعصوم عليه السلام، فدلّت على اشتراط جواز

---

(١) القواعد: كتاب الجهاد ج١ ص١٠١ س١١.

(٢) المتن المطبوع مع مجمع البرهان، ج٧، ص ٤٥٠ ـ ٤٥٢.

الجهاد بحضور الامام المعصوم عليه السلام حتى يتصوّر الدعاء إلى الاسلام منه أو نائبه.

١١ ـ وقال فخر المحققين في الايضاح ـ في مقام التعليل لعدم جواز الامر بالمعروف أو النهي عن المنكر إذا افتقر إلى الجراح أو القتل ـ:

«لأنّه لو جاز لجاز الجهاد من غير اذن الامام، لكن التالي باطل اجماعاً، فالمقدم مثله، والملازمة ظاهرة»[1].

وفي عبارة القواعد هنا قرينة صريحة تدل على انّ المراد بالامام المذكور هنا في المتن والشرح خصوص الامام المعصوم عليه السلام، فهو «قدّس سرّه» كما ترى قد ادّعى الاجماع على عدم جواز القتال إلّا باذن المعصوم عليه السلام.

١٢ ـ وقال الشهيد الثاني ـ في الروضة في كتاب الجهاد ـ:

«وهو أقسام: جهاد المشركين ابتداءً لدعائهم إلى الاسلام، وجهاد من يدهم على المسلمين من الكفّار ـ إلى أن قال: ـ وإنّما يجب الجهاد بشرط الامام العادل أو نائبه الخاصّ وهو المنصوب للجهاد أو لما هو اعمّ، أمّا العامّ كالفقيه فلا يجوز له توليته حال الغيبة بالمعنى الاوّل، ولا يشترط في جوازه بغيره من المعاني».

وصراحته في عدم جواز تولّي الجهاد الإبتدائي للفقيه بلا حضور المعصوم عليه السلام واضحة. بل إنّ تفريع عدم جواز تولّي النائب العام على اشتراط الامام أو نائبه الخاصّ يوجب ظهور عبارته في أنه لا يجوز لأحد تصدّي أمر الجهاد من غير اذن الامام المعصوم عليه السلام فقيهاً كان أو غيره.

١٣ ـ وقال في المسالك: «اِعلم أن الجهاد على أقسام: أحدها أن يكون ابتداءً من المسلمين للدعاء إلى الاسلام، وهذا هو المشروط بالبلوغ والعقل

(١) إيضاح القواعد، ج١، ص ٩ ـ ٣٩٨.

والحرّية والذكوريّة وغيرها واذن الامام أو من نصبه، ووجوبه على الكفاية اجماعاً، والثاني أن يدهم المسلمين عدوّ من الكفّار يريد الاستيلاء على بلادهم...

إلى أن قال ـ ذيل قول المحقق: «وفرضه على الكفاية بشرط وجود الامام أو من نصبه للجهاد» ـ:

قوله: «بشرط وجود الامام» أراد بوجوده كونه ظاهراً مبسوط اليد متمكّناً من التصرّف، قوله: «أو من نصبه للجهاد» يتحقق ذلك بنصبه له بخصوصه أو بتعميم ولايته على وجه يدخل فيه الجهاد، فالفقيه في حال الغيبة وان كان منصوباً للمصالح العامّة لا يجوز له مباشرة أمر الجهاد بالمعنى الاوّل».

وهي في أصل الدلالة ومقدارها كعبارة الروضة كما لايخفى لمن تأمّلها.

١٤ ـ وقال في الرياض: «كتاب الجهاد فعال وهو.. شرعاً بذل الوسع بالنفس والمال في محاربة المشركين أو الباغين على الوجه المخصوص، وقد يطلق على جهاد من يدهم على المسلمين من الكفار.. إلى ان قال: وانّما يجب الجهاد بالمعنى الاوّل ـ على من استجمع الشروط المزبورة ـ مع وجود الامام العادل وهو المعصوم عليه السلام أو من نصبه لذلك، أي النائب الخاصّ، وهو المنصوب للجهاد أو لما هو أعم، أمّا العامّ كالفقيه فلا يجوز له ولا معه حال الغيبة، بلاخلاف اعلمه، كما في ظاهر المنتهى وصريح الغنية، إلّا من احمد كما في الاوّل، وظاهرهما الاجماع، والنصوص به من طرقنا مستفيضة بل متواترة، منها أنّ القتال مع غير الامام المفترض طاعته حرام».

وهي في صراحة الدلالة على عدم جواز الجهاد الابتدائي إلّا باذن الامام المعصوم عليه السلام كسابقتها، وزادت عليها دعوى عدم العلم بالخلاف، واستظهاره من المنتهى، ودعوى صراحة عبارة الغنية في عدم الخلاف، ثمّ استظهار الاجماع من عبارتهما.

أقول: لعلّ وجه الاستظهار من عبارة المنتهى أنه بعد الفتوى بعدم جواز الجهاد إلّا باذن الامام العادل لم يذكر الخلاف إلّا عن احمد، ولا يبعد أن يكون في محلّه. وأمّا الغنية فانّه بعد ذكر شرائط وجوب الجهاد التي منها أمر الامام العادل أو من ينصبه في الجهاد الابتدائي قال: «ومتى اختلّ شرط من هذه الشروط سقط فرض الجهاد بلاخلاف اعلمه»، وهو كما ترى إنّما تعرّض لسقوط الوجوب وأنّه لم يعلم الخلاف فيه، وأمّا أن الجهاد مع الخلو من امر الامام غير جائز فالعبارة غير متعرضة له.

ولقد تركنا نقل عبارات جمع من الاصحاب من الّذين لم يتعرّضوا إلّا لوجوب الجهاد وشرائطه وعدّوا منها إذن الامام عليه السلام، منهم الصدوق في الهداية، والشيخ علاء الدين الحلبي في اشارة السبق فراجع.

وامّا استظهار الاجماع من مجرّد اللاخلاف فهو محل كلام كما هو واضح للمتدبّر.

المسألة ليست باجماعية

هذه نبذة من كلمات اصحابنا الأخيار، وقد عرفت أنّ الظاهر من عبارات كثير من المتقدمين والمتأخرين اشتراط جواز الجهاد الابتدائي باذن الامام المعصوم عليه السلام وعدم جواز تصدّيه لأحد في زمان الغيبة، وأنّه ادعى عليه الاجماع في ظاهر التذكرة وصريح الايضاح.

لكنّك بعد التأمّل في ما ذكرناه عن الشيخ المفيد في المقنعة، وأبي الصلاح الحلبي في الكافي، وسلار في المراسم، بل وفي ما علقناه على مثل عبارة الشيخ الطوسي «قدّس سرّه» في النهاية، والقاضي ابن البرّاج في المهذب، تعلم أنّ دعوى إتفاق كلمة الاصحاب على عدم الجواز غير سديدة، فضلاً عن دعوى

الاجماع، بل التحقيق أنّ المسألة خلافية، لابدّ فيها من البحث عن مفاد الادلة واتباع مدلولها.

بل لو سلّمنا اتفاق كلمة الاصحاب -ولن نسلّمه- لما كان شكّ في ان فتاواهم هنا مستندة إلى اخبار كثيرة إدّعى الرياض استفاضتها بل تواترها، فهذا الا تفاق لا يكشف عن أكثر من مثل هذه الاخبار، فلو لم نوافقهم في مفاد الاخبار لكان الواجب إتباع ما نستفيده منها، كما هو واضح لاهله.

ومما حقّقناه تعرف أنّ ما في الجواهر من أنّه «لا خلاف بيننا بل الاجماع بقسميه عليه في أنّه إنّما يجب على الوجه المزبور بشرط وجود الامام عليه السلام وبسط يده أو من نصبه للجهاد ولو بتعميم ولايته له ولغيره في قطر من الاقطار، بل اصل مشروعيّته مشروط بذلك فضلا عن وجوبه»[1] ممّا لا يمكن الموافقة عليه لما عرفت من أنّه لا اتفاق في كلمات الاصحاب فضلاً عن الاجماع، وأنّه لو فرض إتفاق لما كان في مثل المسألة كاشفاً عن رأي المعصوم.

ولعلّه للتنبّه لبعض هذا تأمّل بعض التأمّل في آخر هذا المبحث وقال: «لكن ان تمّ الاجماع المزبور فذاك والّا امكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة لذلك المعتضدة بعموم ادلّة الجهاد»[2].

هذا كلّه حول كلمات الاصحاب في هذه المسألة.

بيان مقتضى القواعد اللفظية في الجهاد الابتدائي

وأمّا الآثار الواردة فيها فلا ريب في أن عمومات الجهاد لا تختصّ بحكومة

---

(١) الجواهر: ج ٢١، ص ١١.

(٢) الجواهر: ج ٢١، ص ١٤.

المعصوم عليه السلام، فانّ مثل قوله تعالى: «قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا...» إلى قوله تعالى: «وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة ويكون الدين لله»[١] وقوله تعالى: «قل للّذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنّة الاوّلين وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة ويكون الدين كلّه لله»[٢] وقوله تعالى: «قاتلوا الّذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ من الّذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»[٣] إلى غير ذلك من الآيات المباركة خطاب للمجتمع الاسلامي، تأمر المسلمين بقتال الكفّار من أهل الكتاب وغيرهم حتى لا تكون فتنة ويكون كلّ الدين والطاعة لله ويعطي أهل الكتاب الجزية صاغرين، فمادام لم تتحقق الغايات المذكورة في الآيات يكون الامر المذكور فيها باقيا.

وغاية ما يقتضيه الانصراف المناسب لمثل الجهاد بحكم العقلاء أن لا يكون الاقدام عليه هرجا وبلا قيادة، واما إذا تأسست للمسلمين دولة اسلاميّة وكانت لهم قيادة فلا شبهة في شمول الآيات لهم وايجاب الجهاد بموجب عموم الآيات عليهم.

وبالجملة فلا ينبغي الريب في أنّ مقتضي عموم ادلّة الجهاد عدم اعتبار خصوص قيادة المعصوم عليه السلام لامر الجهاد، وإنّما الكلام في أنّه هل هنا ادلّة خاصّة تقتضي خلاف ذلك وأنّ امر الجهاد وجوازه مشروط باذن الامام عليه السلام مطلقاً حتّى في زمن غيبته واستتاره؟

(١) البقرة: ١٩٠ - ١٩٣.

(٢) الانفال: ٣٨ و ٣٩.

(٣) التوبة: ٢٩.

ادلّة القول بعدم الجواز

فنقول: إنّ هنا أخبـاراً خاصّة استدلّ أو يمكن ان يستدلّ بها على عدم جواز الجهاد الابـتدائي الّا بـالاذن الخاصّ مـن المعصوم عليـه السلام، ولم يـؤذن عاماً للفقـيه أو للـعدول من المسلـمين في زمان الغـيبة ان يقـدموا على جهـاد الكفّار، اللّهمّ إلّا على وجه الدفاع.

فمن هذه الاخبار:

١ ـ خبر بشير الـدهّـان ـ المروي في الكافي بسنـديـن وفي التـهـذيـب باسناده الثاني ـ عن أبي عبدالله عليـه السلام قـال: قلت له: «إنّـي رأيت في المنـام أنّي قلت لك: إنّ القتال مع غير الامام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير، فقـلت لي: نعم هو كـذلك. فقال ابوعـبدالله عليه السلام: هو كذلك هو كذلك»[١].

ودلالـته على ان الجـهاد والـقـتـال مـع غير الامام المـفـترض طاعـتـه حرام صريحة، والامام المـفترض الطـاعة هـو الامام المعصوم عـليه السـلام ولو بشهادة اخبار كـثيـرة فيها المعـتبـرة، فالجهاد مع غير الامـام المعصوم عليـه السلام حرام، والخبر عام لجـميـع الازمنة ولـكل مـن ليس بالامام المعصـوم، فالـقتال في زمان غيـبـة الامام المعصـوم عـليـه السـلام حتّى مـع الـفقـيـه العادل الـقـائد للـدولة الاسلامية فضلاً عن عدول المؤمنين حرام.

ولا يمكن ان يقـال: إنّ تأسيس الـدولة الاسلامية في زمن الغـيبة إذا كـان مشروعاً، فلا محالة يكـون لها قائد وإمام، ولا محالة يـكون طاعته فيما يتعـلّق بأمر

---

(١) الوسائـل: الباب ١٢ مـن جـهاد العـدوّ، الحديث الاوّل. (الكـافي: كتاب الجـهاد، ج٥، ص ٢٣ و ٢٧، التهذيب: باب من يجب معه الجهاد، ح٢، ج٦، ص١٣٤).

ادارة البلاد الاسلامية مفروضة، والاّ لم يكن قائداً شرعياً، فان القيادة غير متصوّرة إلّا بلزوم الاطاعة، فهذا القائد امام ومفترض الطاعة، فالفقيه العادل الكافل باعباء الامر أو مطلق العادل من صلحاء المؤمنين مع عدم الفقيه إذا قام بتأسيس الدولة الاسلامية في زمان الغيبة فهو امام مفترض الطاعة، فالجهاد معه جهاد وقتال مع الامام المفترض الطاعة فلا يعمّه دليل التحريم.

وذلك لما اشرنا إليه من أنّ هنا اخباراً كثيرة تدل على أنّ الامام المفروض الطاعة هو خصوص المعصوم عليه السلام فلا يعمّ غيره فقيهاً كان أو غير فقيه:

ففي صحيحة ضريس الكناسي المروي في أُصول الكافي قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول ـ وعنده أُناس من أصحابه ـ: عجبت من قوم يتولّونا ويجعلونا أئـمّة ويصفون أنّ طاعتنا مفترضة عليهم كطاعة رسول الله صلّى الله عليه وآله ثمّ يكسرون حجّتهم ويخصمون أنفسهم بضعف قلوبهم فينقصونا حقّنا ويعيبون ذلك على من اعطاه الله برهان حقّ معرفتنا والتسليم لامرنا؛ أترون أنّ الله تبارك وتعالى افترض طاعة أوليائه على عباده ثمّ يخفي عنهم أخبار السموات والأرض ويقطع عنهم موادّ العلم فيما يرد عليهم ممّا فيه قوام دينهم...»[١].

فانّ قوله عليه السلام بعد ذكر أنّ بعض الشيعة قاصرون في معرفة فضائلهم بل عائبون على العارفين بها: «اترون انّ الله تبارك وتعالى افترض طاعة أوليائه على عباده ثمّ يخفي عنهم أخبار السموات والأرض» استفهام انكاري، يدلّ بكمال الوضوح على أنّ الولي الّذي افترض الله طاعته عالم بجميع أخبار السموات والأرض، لا يخفى عليه خبر منها، ومن الواضح أنّه لا يكون له مصداق الاّ الولي المعصوم عليه السلام.

---

(١) الكافي: ج١، ص ٢٦١.

وقريب منها خبر أبي حمزة وخبر جماعة بن سعد الخثعمي[١] فراجع.

وفي معتبرة أبي الصباح الكناني ـ المروية في أصول الكافي ـ قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «نحن قوم فرض الله عزّوجلّ طاعتنا، لنا الانفال، ولنا صفو المال، ونحن الراسخون في العلم...»[٢].

والحديث كما ترى في مقام تعداد بعض خصائصهم عليهم السلام فكما أنّ كونهم راسخين في العلم لا يعدو غيرهم عليهم السلام فكذلك كونهم قوماً فرض الله تعالى طاعتهم، فالمفترض الطاعة منحصر بهم.

ونحوها خبر بشير العطار[٣].

وفي خبر سليم بن قيس ـ المروي في علل الشرايع ـ قال سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «إنّما الطاعة لله عزّوجلّ ولرسوله ولولاة الامر، وإنّما امر بطاعة اولي الامر لأنّهم معصومون مطهّرون ولا يأمرون بمعصيته»[٤].

ودلالة الخبر على أنّ فرض الطاعة مختصّ بالمعصومين عليهم السلام واضحة.

والمتتبّع يقف على اخبار أُخر، فتتبّع.

وبالجملة فهذه الاخبار المستفيضة التي فيها المعتبرة تدلّ دلالة واضحة على أنّ المفترض الطاعة منحصر في المعصومين العالمين بأخبار السموات والأرض، المطهرين الّذين لا يأمرون بمعصية الله.

فالإمام المفترض الطاعة الواقع في حديث بشير الّذي لا يجوز القتال مع غيره منحصر في الامام المعصوم عليه السلام، فالقتال مع غير المعصوم أيّاً من كان ولو كان فقيهاً عادلاً قائداً للدولة الاسلامية في زمان غيبة المعصوم

---

(١) اصول الكافي: ج١، باب ان الأئمّة عليهم السلام يعلمون علم ما كان ومايكون، الحديث ٦ و٣، ص٢٦١-٢٦٢.

(٢) و (٣) اصول الكافي: ج١، باب فرض طاعة الأئمة، ص١٨٩، الحديث٣ و ٦.

(٤) علل الشرايع، باب ١٠٢، العلة التي من اجلها امر الله بطاعة الرسل والأئمة عليهم السلام، ص١٢٣.

عليه السلام حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير.

والانصاف أنّ دلالة خبر بشير على الحرمة تامة، واطلاقه يشمل ما كان تحت لواء الدولة الاسلامية المتشكّلة في زمان الغيبة.

لكن سنده غير تامّ، لعدم توثيق بشير الدهّان الواقع في كلا السندين، مضافاً إلى ان السند الاوّل منها مشتمل على ارسال. ولو سلّم أنّ المشهور أفتوا بمضمونه إلّا أنّه لم يعلم استنادهم إليه، فلعلّهم استندوا إلى بعض آخر ممّا سيأتي ان شاء الله تعالى من الأخبار، ومجرّد انطباق فتوى المشهور على خبر ما لم يعلم استنادهم إليه لا يوجب انجبار ضعف السند.

ومن هذه الاخبار:

٢ ـ صحيحة عبدالله بن المغيرة ـ المروية في كتاب الجهاد من الكافي ـ قال: قال محمَّد بن عبدالله للرضا صلوات الله عليه وانا أسمع: «حدثني أبي عن أهل بيته عن آبائه عليهم السلام أنّه قال لبعضهم [له بعضهم ـ خ ثل]: إنّ في بلادنا موضع رباط يقال له: «قزوين»، وعدوّاً يقال له: «الديلم»، فهل من جهاد أو هل من رباط؟ فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه، فاعاد عليه الحديث، فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه، أما يرضى أحدكم أن يكون في بيته ينفق على عياله من طوله ينتظر امرنا، فان أدركه كان كمن شهد رسول الله صلّى الله عليه وآله بدراً، وان مات منتظراً لامرنا كان كمن كان مع قائمنا عليه السلام هكذا في فسطاطه ـ وجمع بين السبّابتين ـ ولا أقول هكذا ـ وجمع بين السبّابة والوسطى ـ فان هذه أطول من هذه؛ فقال أبو الحسن عليه السلام: صدق»[1].

ورواه نحوه في الكافي بسند صحيح عن البزنطي عن محمَّد بن عبدالله قال:

---

(١) الوسائل: الباب ١٢، من أبواب جهاد العدوّ، الحديث٥. الكافي: باب الجهاد الواجب مع من يكون، الحديث٢، ج٥، ص٢٢.

«قلت للرضا عليه السلام: إنّ أبي حدثني عن آبائك عليهم السلام انّه قيل لبعضهم ان في بلادنا... الحديث»[١].

وبيان دلالة الحديث على عدم جواز الجهاد مع غير الامام المعصوم عليه السلام هو أنّ الظاهر أنّ سؤال السائل إنّما كان عن مشروعيّة الجهاد في دولة أئمّة الجور، ويؤكّد ظهوره في ما ذكرنا عطف الرباط الذي بناء حكمه على الاستحباب، على الجهاد، وليس السؤال عن خصوص وجوب الجهاد فانّه خلاف ظاهر لفظ السؤال لا سيما مع العطف المذكور.

وكيف كان فقوله عليه السلام في الجواب: «عليكم بهذا البيت فحجّوه» يدل دلالة واضحة التزامية على الردع عن الجهاد والرباط في دولة الجائر، لاسيّما وقد كرره في مقام الجواب، بعد ان تكرر السؤال مرتين أو ثلاث مرّات، وظاهر الردع عن شيء ـ وان كان بالدلالة الالتزامية ـ هو الردع الالزامي اعني الحرمة لعين الوجه الذي يذكر في دلالة صيغة النهي.

فبالجملة قوله: «عليكم بهذا البيت فحجّوه» دالّ على حرمة الجهاد في دولة أئمّة الجور، فاذا ضمّ إليه قوله عليه السلام: «أما يرضى أحدكم...» كان مدلوله أنّ هذا الحكم أعني حرمة الجهاد يستمرّ إلى قيام قائمهم عليهم السلام، واطلاقه يشمل ما إذا تأسست دولة حقّة اسلاميّة في زمن الغيبة بقيادة فقيه عادل أو بقيادة صلحاء المؤمنين، فيكون الجهاد مع هذه الدولة أيضاً محرّماً لفرض أنّه لم يحصل غاية الحرمة ولم ينقض أمدها، فانّ الغاية والأمد هو ظهور أمرهم الذي هو بقيام قائمهم عليهم السلام وعجّل الله تعالى فرجه المبارك الشريف.

---

(١) الوسائل: الباب ٤٤، من وجوب الحج، الحديث١. الكافي: باب فضل الحج والعمرة وثوابها، الحديث٣٤، ج٤، ص٢٦٠.

فالحاصل أنّ الصحيحة وإن امكن تخصيصها بخصوص زمان أئمّة الجور الّا أنّه خلاف إطلاقها، ومحتاج إلى دليل على التقييد، والّا فاطلاقها بنفسه يكون محكّماً وحاكماً بنفي المشروعية عن الجهاد ولو في زمن الدولة العادلة القائمة في زمن الغيبة وقبل ظهور أمرهم عليهم السلام.

٣ـ ومنها: ما رواه في كامل الزيارات عن عبدالله بن عبدالرحمان الاصم عن جدّه عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث قد حكم فيه بافضلية الحج من الصدقة ـ «قلت: فالجهاد قال: الجهاد أفضل الاشياء بعد الفرائض في وقت الجهاد، ولا جهاد الّا مع الامام»[١].

بيان الدلالة أنّه قد نفي بالصراحة عنوان الجهاد وحكم بانتفائه وعدم تحققه إذا لم يكن مع الامام، فالقتال للكفار إذا لم يكن مع الامام فهو ليس بجهاد، ومجرّد نفي تحقق حقيقة الجهاد مع غير الامام وان كان غير ملازم لحرمة القتال مع غير الامام، فلعلّه كان حينئذٍ جائزاً بل راجحاً، الّا أن دعوى ظهوره عرفا في نفي المشروعية عن القتال مع غير الامام غير بعيدة.

كما أنّ الظاهر أنّ لفظ «الامام» ظاهر في الامام المعصوم عليه السلام، سواء جيء به مطلقاً ـ كما هنا ـ ام قيّد بوصف العدالة.

ويشهد له ما ورد في الاخبار الكثيرة في شأن الأئمة والامامة:

بمثل «إنّ الامام هو المنتجب المرتضى، والهادي المنتجى، والقائم المرتجى، اصطفاه الله بذلك، واصطنعه على عينه في الذرّ حين ذرأه»[٢].

وبمثل «الامام المطهر من الذنوب، والمبرّأ من العيوب»[٣].

---

(١) الوسائل: الباب ٤٢ من وجوب الحج، الحديث ١٧.

(٢) و (٣) اصول الكافي: باب نادر جامع في فصل الامام وصفاته، الحديث ١ و ٢، ج ١ ص ٢٠٠ و ٢٠٤.

وبمثل «إنّ الامامة هي منزلة الانبياء، وارث الاوصياء، إنّ الامامة خلافة الله وخلافة الرسول صلّى الله عليه وآله ومقام أمير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام إنّ الامامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين إنّ الامامة أُسّ الاسلام النامي وفرعه السامي»(١).

إلى غير ذلك ممّا يدل على أنّ الامام هو المنصوب من الله تعالى، وأنّ الامامة منصب الهي، فلا محالة يختص بالامام المعصوم عليه السلام.

فالمتحصّل من الحديث هو الحكم بعدم مشروعية القتال والجهاد مع غير الامام المعصوم عليه السلام، واطلاقه شامل لجميع الازمنة ولما إذا اقيمت دولة اسلامية بقيادة فقيه عادل أو بقيادة الصلحاء من المؤمنين في زمن غيبة الأئمة المعصومين عليهم السلام أيضاً، هذا.

لكنّ الحديث ضعيف السند لانتهائه إلى عبدالله بن عبدالرحمان الاصم ـ المصرّح بضعفه وكذبه ـ عن جدّه الذي لا اثر له في كتبنا الرجالية، اللّهمّ الّا ان يكتفى بمجرد نقله في كامل الزيارات فتأمّل.

٤ ـ ومنها ما رواه في تحف العقول وفي البحار عن بشارة المصطفى من قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في وصية له طويلة لكميل بن زياد، ففيها: «يا كميل! لا غزو الّا مع امام عادل، ولا نَفَل الّا من (مع ـ خ بحار) امام فاضل، يا كميل! لو [أرأيت لو ـ خ بحار] لم يظهر نبيّ وكان في الارض مؤمن تقيّ لكان [أكان ـ خ بحار] في دعائه إلى الله مخطئاً أو مصيباً؟ بل [بلى ـ بحار] والله مخطئاً، حتى ينصبه الله عزّوجلّ لذلك ويؤهله له [يا كميل! الدين لله، فلا تغترّنّ باقوال الامّة المخدوعة الّتي قد ضلّت بعد ما اهتدت، وانكرت وجحدت بعد ما قبلت ـ بحار] يا كميل! الدين لله، فلا يقبل الله من أحد القيام به الّا

---

(١) اصول الكافي: باب نادر جامع في فضل الامام وصفاته، الحديث١ و ٢، ج١، ص٢٠٠ و ٢٠٤.

رسولاً أو نبيّاً أو وصيّاً، ياكميل! هي نبوّة ورسالة وإمامة، وليس بعد ذلك الّا موالين متبعين أو عامهين مبتدعين، إنّما يتقبل الله من المتقين [... ولا بعد ذلك الّا متولّين ومتغلّبين وضالّين ومعتدين ـ خ بحار]»[1].

وهي في الدلالة وكيفيتها مثل خبر كامل الزيارات، بل أوضح منه في ارادة الامام المعصوم من حيث وصف الامام بالعادل، ومن حيث ذكر الامامة في الفقرات التالية، تارة عدلا للنبوّة والرسالة، واخرى معبّراً عنها بالوصاية العديل للنبوة والرسالة.

لكنها أيضاً مرسلة بنقل التحف، ولعلّها مختصرة من نقل بشارة المصطفى، وضعيفة السند بنقل بشارة المصطفى، لاشتماله على رجال غير مذكورين في كتبنا الرجالية مجاهيل، والله العالم.

٥ ـ ومنها ما رواه حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سأل رجل أبي صلوات الله عليه عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام، وكان السائل من محبّينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله محمّداً صلّى الله عليه وآله بخمسة اسياف: ثلاثة منها شاهرة، فلا تغمد حتّى تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتّى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت الشمس من مغربها آمن الناس كلّهم في ذلك اليوم، فيومئذ لا ينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيراً، وسيف منها مكفوف (ملفوف ـ خ ل)، وسيف منها مغمود، سلّه إلى غيرنا وحكمه إلينا.

فامّا السيوف الثلاثة الشاهرة، فسيف على مشركي العرب قال الله عزّوجلّ: «اقتلوا المشركين حيث وجدتموهُم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم

---

(١) تحف العقول: ص ١٧٥، عنه الوسائل مختصراً، الباب٤ من صفات القاضي، الحديث٣٤، البحار، كتاب الروضة، ج٧٧، ص٢٧٤.

كلّ مرصد...».

والسيف الثاني على أهل الذمة قال الله تعالى: «وقولوا للناس حسناً» نزلت هذه الآية في أهل الذمّة ثمّ نسخها قوله عزّوجلّ: «قاتلوا الّذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتّى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»...

والسيف الثالث سيف على مشركي العجم... قال الله عزّوجلّ في أوّل السورة التي يذكر فيها «الذين كفروا» فقصّ قصّتهم ثم قال: «فضرب الرقاب حتّى إذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق...»...

واما السيف المكفوف فسيف على أهل البغي والتأويل قال الله عزّوجلّ: «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا...» الآية، فلمّا نزلت هذه الآية قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: إنّ منكم من يقاتل بعدي على التأويل كما قاتلت على التنزيل، فسئل النبيّ صلّى الله عليه وآله من هو؟ فقال: خاصف النعل، يعني أمير المؤمنين عليه السلام...

وأما السيف المغمود فالسيف الذي يقوم به القصاص... فسلّه إلى اولياء المقتول وحكمه إلينا... الحديث»[1].

بيان الاستدلال به انه عليه السلام جعل سيوف الاسلام خمسة بعث بها رسول الله صلّى الله عليه وآله، ثلاثة منها للجهاد أو الدفاع عن الكفّار والمشركين، و واحد منها لجهاد البغاة، والخامس سيف القصاص الّذي سلّه وتشهيره عن الغمد إلى اولياء المقتول وحكمه أي الحكم بجواز القصاص اليهم عليهم السلام.

---

(١) الوسائل: الباب ٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث٢، الكافي: باب وجوه الجهاد، الحديث٢، ص١٠-١٢.

وظاهر بعثه صلّى الله عليه وآله بهذه السيوف الخمسة أنّ امر جميعها حكماً وسلاً موكول إليه صلّى الله عليه وآله، وقوله عليه السلام في امر السيف الخامس: «سلّه إلى غيرنا وحكمه إلينا» تأكيد لذاك الظهور بالنسبة إلى السيوف الاربعة الأُخر واستثناء للسيف الخامس عن الباقي في مجرّد سلّه.

وبالجملة فظاهره القريب من الصريح أنّ أمر سلّ هذه السيوف الاربعة إلى رسول الله وإليهم عليهم السلام، فلا يجوز سلّ شيء منها إلّا باذن منهم عليهم السلام، وهو عبارة أُخرى عن عدم جواز الجهاد إلّا باذنهم عليهم السلام، هذا.

لكن الانصاف أنّ الحديث وان دلّ على أنّ أمر سلّ السيوف الاربعة إليهم عليهم السلام، إلّا أنّ ظهوره في أنّ هذا الايكال إنّما هو إلى اشخاصهم عليهم السلام ممنوع، بل إذا قام الدليل على جواز تأسيس الدولة الاسلامية في غيبتهم عليهم السلام بقيادة الفقيه العادل أو صلحاء المؤمنين فدلالته على أن لا يجوز للقائد الاسلامي سلّ هذه السيوف ممنوعة، بل كان المتبع في حقّه عمومات جهاد الكفّار والمشركين، والله العالم.

وإن شئت قلت ـ بعبارة اخرى ـ: إنّ للأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين عناوين واوصافاً، منها أنّهم معصومون، ومنها أنّهم أئمّة الدولة الاسلامية بحقّ، ومنها، ومنها... وخبر حفص وان دلّ على أنّ سلّ السيوف الاربعة موكول إليهم إلّا أنّه لا ظهور له في أنّه موكول اليهم باشخاصهم أو بما أنّهم معصومون أو منصوبون بالنصّ من الله تعالى حتّى لا يجوز لغير أشخاصهم سلّها، بل يحتمل قوياً أن يكون أمرها قد أُوكل إليهم عليهم السلام بما أنّهم امام الحكومة وقائد الدولة الحقة الاسلامية، فاذا كان المفروض قيام الدليل المعتبر على ثبوت هذه القيادة والامامة للفقيه العادل كان النتيجة جواز سلّها باذن منه أيضاً، فسلّها موكول إلى قائد الدولة الاسلامية حقّاً معصوماً كان أو غير معصوم، فمع قيام هذا الاحتمال يسقط خبر حفص عن جواز الاستدلال.

ومنه تعرف عدم تمامية الاستدلال بخبر كميل بن زياد المنقول عن التحف وبشارة المصطفى ولا بخبر عبدالله الأصم المنقول عن كامل الزيارات ـوقد مضيا آنفاـ وذلك أنّ الامام أو الامام العادل المذكور فيهما وان كان منصرفاً إلى الامام المعصوم المنصوب من الله تعالى إلّا أنّه ليس ظاهراً في اعتبار وصفي العصمة أو النصب منه تعالى في من يعتبر اذنه في الجهاد، فانّ من المحتمل جدّاً ان يكون قد اعتبر اذنهم بما انّهم عليهم السلام قائدون بحقّ للحكومة الاسلامية، فاذا فرض ثبوت هذه القيادة للفقيه العادل مثلاً أيضاً كان اللازم جواز القيام بالجهاد باذن منه أيضاً ومع هذا الاحتمال يسقط الخبران عن جواز الاستدلال وكان المتبع مفاد ساير ادلّة الباب.

٦ ـ ومنها: خبر عبدالملك بن عمرو قال: قال لي أبوعبدالله عليه السلام: «يا عبدالملك ما لي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع الّتي يخرج إليها أهل بلادك؟ قال: قلت: وأين؟ فقال: جدّة وعبّادان والمصيصة وقزوين، فقلت: انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم، فقال: إي والله لو كان خيراً ما سبقونا إليه، قال: قلت له: فانّ الزيديّة يقولون: ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلّا أنّه لا يرى الجهاد، فقال: أنا لا اراه؟! بلى والله إنّي لأراه، ولكن أكره أن ادع علمي إلى جهلهم»[١].

بيان الدلالة أنّ المواضع المذكورة في كلامه عليه السلام وإن احتمل فيها أن تكون مواضع رباط، كما ربّما يشهد له صحيحة عبدالله بن المغيرة الماضية، إلّا أنّ نقل قول الزيديّة في حقّه عليه السلام ـذيل الحديثـ دليل على أنّها كانت في زمن صدور الحديث مواضع للجهاد مع الاعداء، وحينئذٍ فقول

---

(١) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدوّ، الحديث٢، الكافي باب من يجب عليه الجهاد، الحديث٢، ج٥، ص١٩.

الراوي في الجواب «انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم» وتأييد مقالته وتقريرها بقوله عليه السلام: «إي والله، لو كان خيراً ماسبقونا إليه» يدل على أن لا خير في الجهاد قبل ظهور أمرهم عليهم السلام، ونفي الخيرية بقول مطلق عنه ـ مع أنّه من أفضل الفرائض ـ دليل عرفاً على نفي المشروعية عنه إلى أن يظهر أمرهم ويقتدى بهم، هذا.

إلّا أنّه يجيء فيه أيضاً ما قدّمناه في سابقه فانّه لا اطلاق في التقرير المستفاد من قول الامام عليه السلام بالنسبة للدُولة الممضاة منهم عليهم السلام وان كانت قيادتها بأيدي الفقهاء أو صلحاء المؤمنين.

هذه هي عمدة ما استدل أو يمكن ان يستدلّ بها على اشتراط جواز الجهاد الابتدائي باذن المعصوم عليه السلام وعدم جوازه بلا اذن منه حتّى لو فرض تأسيس دولة حقة اسلامية بيد فقيه عادل.

وقد عرفت تمامية دلالة خبر بشير وصحيحة ابن المغيرة وتمامية سند الصحيحة أيضاً، ومقتضى القاعدة تخصيص العمومات المجوّزة وتقييد المطلقات منها.

ادلّة القول بالجواز

إلّا أنّ في قبالها أخباراً أُخر خاصّة تدل على جواز الجهاد الابتدائي، إذا كان القائد له من الصلحاء المتقين، الّذين لا يريدون إلّا إقامة احكام الله وحدوده، ويسيرون في الجهاد ومع المقاتلين والاسرى سيرة شرعية اسلامية:

١ ـ فمن هذه الاخبار موثّقة سماعة المروية في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لقى عبّاد البصري عليّ بن الحسين صلوات الله عليهما في طريق مكّة، فقال له: يا عليّ بن الحسين! تركت الجهاد وصعوبته، وأقبلت على الحجّ

ولينته، إنّ الله عزّوجلّ يقول: «إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنّة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقّاً في التوراة والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم». فقال له عليّ بن الحسين عليه السلام: أتِمّ الآية فقال: «التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشّر المؤمنين» فقال عليّ ابن الحسين عليهما السلام: إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج»[1].

قال في الوسائل: «ورواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلاً، ورواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن أبيه عن رجاله عن علي بن الحسين عليهما السلام مثله»[2] وأخرجه أيضاً في الوسائل عن الصدوق في الفقيه مرسلاً[3].

وبيان دلالتها أنّ الآية الثانية وان لم تدلّ بنفسها على أنّ الاتّصاف بالاوصاف المذكورة فيها هو تمام الملاك لجواز القيام بالجهاد، إلّا أنّ قول مولانا الامام عليّ بن الحسين عليهما السلام بعد قرائتها: «إذا رأينا هؤلاء الّذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج» يدل دلالة واضحة على ذلك، وأنّه إذا كان القائم بأمر الجهاد من هذه الاوصاف صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج، وظاهره أنّه لا يتوقف فضل الجهاد وافضليته من الحج على أمر ازيد من اتصاف القائمين بأمر الجهاد بجميع الاوصاف المذكورة في الآية المباركة.

ثمّ إنّه لا ريب في أنّ ظاهر هذه الجملة ـ كما أشرنا إليه ـ إتصاف القائمين

---

(١) و (٢) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدوّ، الحديث٣. الكافي: باب الجهاد الواجب مع من يكون، الحديث الأوّل، ج٥، ص٢٢.

(٣) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب وجوب الحج، الحديث٢.

بأمر الجهاد الَّذين يصدر الجهاد وينفتح بابه بأمرهم بهذه الاوصاف المذكورة، لا اتّصاف جميع افراد العسكر به، فإنّه مضافاً إلى كونه خلاف المفهوم من العبارة يلزم منه أن لا يتحقق لقوله عليه السلام مورد أصلاً، لبعد اتّصاف جميع الجند بجميع تلك الاوصاف، من صدر الاسلام إلى الأبد.

وبالجملة فلا ريب في ظهور الحديث في أنّ تمام المعيار هو اتصاف أمير أو امراء القوىٰ المسلّحة الَّذين يصدر الامر بالجهاد منهم بالاوصاف المذكورة، فهو عليه السلام أجاب بأنّه إذا كان القائم بأمر الجهاد موصوفاً بهذه الاوصاف فالجهاد معه أفضل من الحج، وحينئذٍ يحين حين ترك الحج والاقبال على الجهاد.

إن قلت: إنّ الرواية لا إطلاق لها بالنسبة إلى شرائط وجوب الجهاد وخصوصيات القائمين بأمره حتى تدلّ على أنّ تمام الموضوع لجوازه الصفات المذكورة، إذ هو عليه السلام ليس في مقام بيان تلك الخصوصيّات حتى يكون لها إطلاق، بل إنّما هو في مقام ردّ عبّاد البصري والاحتجاج عليه بما لابدّ له من قبوله من الآية، فالمقام مقام بيان وجه ترك الجهاد مع الجائرين ونفي أفضليّة الجهاد معهم على الحج، لا مقام بيان تمام خصوصيات جوازه أو وجوبه، فلا إطلاق لها حتى يتمسّك به، لا سيّما مع كون السائل من المخالفين الَّذين لا يخضعون لامامتهم، فلو فرض أنّ العصمة شرط في القائم بأمر الجهاد لما كان يقبل السائل من الامام عليه السلام، فلذا اقتصر الامام عليه السلام على ما لابدّ منه، وأنّ القائمين بأمر الجهاد ليس فيهم هذه الصفات.

قلت: إنّ هذا الاشكال ممّا أبداه بعض السادة الفضلاء ايّده الله تعالى وحيّاه، وما ذكرناه قريب من عين ألفاظه، والتحقيق عدم وروده، وذلك أنّه عليه السلام وإن كان في مقام جواب من لايعتقد إمامته وعصمته ـ كما أفاد ـ ولم يكن في مقام بيان حكم الله محضاً، لكن الكلام في أنّه عليه السلام أجابه

بماذا؟ فهل أفاد أنّ هذه الصفات ممّا لابدّ منها في القائم بأمر الجهاد، وليست في أئمة الجور فلا وجوب ولا أفضلية؟ أم لم يقتصر على هذا النفي، بل لم يلفظ بلفظ النفي، وإنّما تعرّض لمعنى إثباتي هو أنه إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج؟ ولا معنى له إلّا أنّه إذا كان القائمون بأمر الجهاد بهذه الصفات فالجهاد معهم واجب أو أفضل من الحج، فهل لم يُرد هو عليه السلام هذا المعنى الاثباتي، وإنّما أراد معناه الالتزامي أعني أنّه «إذا لم يكن في القائم بأمر الجهاد هذه الصفات فالحج أفضل» ـ كما أفاده هو مد ظلّه في ذيل كلامه ـ؟ لا أظنّ أن يرتضي أحد بذلك حتى يكون الكلام كناية محضة لا غير، كلّا بل إنّ مقتضى أصالة الجدّ أن يكون ذاك المعنى الاثباتي مراداً له عليه السلام جدّاً، وإرادته عليه السلام له جدّاً لا معنى لها إلّا بيان الميزان لوجوب الجهاد أو جوازه من حيث صفات القائم بأمره.

فالحاصل أنّه كان له عليه السلام أن يقتصر على ذاك المعنى السلبي، إلّا أنّه لم يتعرض للسلب، وإنّما تعرّض لاثبات كان لازمه ذاك السلب، وصريحه بيان معيار لمورد أفضليّة الجهاد على الحج، وكان فيه بركة إفادة أنّ الجهاد ـ من حيث أوصاف القائم بأمره ـ لا يشترط إلّا بالاتصاف بالاوصاف المذكورة في الآية المباركة، وأنّه «إذا رأينا هؤلاء الّذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج».

ومثلها ـ بل لعلّه نفس هذه الرواية بسند آخر ـ ما رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن أبي حمزة الثمالي، قال: «قال رجل لعليّ بن الحسين عليهما السلام: أقبلت على الحج وتركت الجهاد، فوجدت الحج الين عليك، والله يقول: «إنّ الله اشترى مِن المؤمنين أنفسهم وأموالهم» الآية، قال: فقال عليّ بن الحسين عليهما السلام: إقرأ ما بعدها، قال: فقرأ: «التائبون العابدون الحامدون ـ إلى قوله: ـ والحافظون لحدود الله» قال فقال عليّ بن الحسين عليهما السلام: «إذا

ظهر هؤلاء لم نؤثر على الجهاد شيئاً»[١].

والحديث من جميع الجهات مثل الموثّقة إلّا في لفظ جملته الاخيرة، فانها فيه أصرح في أنّ الصفات المذكورة معتبرة في أمير القوىٰ المسلّحة بل في زعماء الدولة الّتي يتمشى الأمور بتمشيتهم، فاذا كان قائد الدولة ورئيس الامّة من هؤلاء الّذين هذه صفتهم لا يؤثر على الجهاد شيء.

نعم في سند التهذيب ارسال وجهالة فهو مؤيّد للموثقة، والامر سهل.

فالحاصل أنّ الموثقة دلّت على أنّ الميزان في من يجب معه الجهاد هو الاتّصاف بالاوصاف المذكورة، فلا محالة إنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام إنّما وجب معهم الجهاد لكونهم من مصاديق هؤلاء وأعلى مصاديقهم، فالموثّقة تدلّ على سرّ اتّباع أمير الجهاد، وعلى العلة الموجبة له، وأنّه إنّما يؤثر الجهاد معهم على سائر الاعمال لأنّهم تائبون إلى الله عن غيره، لا يعبدون إلّا ايّاه، ولا يخضعون إلّا له، ويحفظون حدود الله، ويقيمون أحكامه، ولا يدعون إلّا إليه، ولا يريدون إلّا وجهه، فمن كان هذه صفته ووقع الامر بيده وقاد الحكومة الاسلامية فاليه أمر الجهاد، ولا يؤثر على الجهاد معه شيء من الاعمال.

وإذا وضعت الموثّقة الّتي لسانها لسان ذكر السرّ والعلّة جنب مثل صحيحة عبدالله بن المغيرة الناهية عن الجهاد إلى ظهور أمرهم عليهم السلام لم يبق ريب في أنّ ظهور أمرهم عليهم السلام إنّما جعل منتهى النهي لأنّ ظهور أمرهم ظهور دولة الموصوفين بالصفات المذكورة في الآية المباركة أعلى اتّصاف، لا لأنّ لاشخاصهم أو لعصمتهم دخلاً في الحكم المذكور، فتكون الموثّقة شارحة ومبيّنة لها ولغيرها دالّة على أنّ ملاك اعتبار دولة الامام العادل المنصرف إلى المعصوم

---

(١) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدوّ، الحديث٦، التهذيب: باب من يجب معه الجهاد، الحديث١، ج٦، ص١٣٤.

إنّما هو أن يكون الدولة تابعة للحق داعية إليه خالية عن الاهواء النفسانية، معصوماً كان قائدها، أم فقيهاً عادلاً، أم مؤمناً صالحاً.

٢ - ومنها: خبر أبي بصير المروي عن العلل والخصال عن أبي عبدالله عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم ولا ينفذ في الفيء أمر الله عزّوجلّ، فان [فانّه إن - ئل] مات في ذلك [المكان - ئل] كان معيناً لعدوّنا في حبس حقوقنا [حقّنا - ئل] والاشاطة بدمائنا وميتته ميتة جاهلية»(١).

وبيان دلالته أنّ مفاد الحديث النهي عن الخروج في الجهاد مع من لا يُعمل فيه ولا يراعي الاحكام الشرعية، ومفهومه جواز الخروج مع من ينفّذ احكام الله تعالى في جميع مراحله.

ويمكن إنكار إنعقاد المفهوم له وأن يكون غرضه عليه السلام من تعليق النهي عن الخروج في الجهاد على عدم أمنه على الحكم وعدم إنفاذه لامر الله بيان سرٍّ ما لهذا النهي، فلا ينافي أن يكون هنا أسرار أُخر وعلل أُخرى مقتضية لعدم جواز الخروج في موارد أُخر أيضاً، وحينئذٍ فلعلّ منها عدم قيام الدولة بيد الامام المعصوم المنصوب من الله تعالى.

٣ - ومنها: خبر محمَّد بن عبدالله السمندري قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «إنّي أكون بالباب يعني باب الابواب، فينادون السلاح، فأخرج معهم قال: فقال لي: أرأيتك إن خرجت فأسرت رجلاً فاعطيته الامان وجعلت له من العقد ما جعله رسول الله صلّى الله عليه وآله للمشركين أكان يفون لك به؟ قال: قلت: لا والله، جعلت فداك، ما كانوا يفون لي به قال:

---

(١) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدو، الحديث٨. الخصال: الحديث الاربعمائة، ص٦٢٥.

فلا تخرج، قال: ثم قال لي: أما إنّ هناك السيف»[١].

وبيان دلالته أيضاً مثل خبر أبي بصير مبني على إرادة المفهوم في سؤاله عن عملهم بالاحكام الشرعية الّتي للجهاد.

ويرد عليه حينئذٍ ما عرفته في خبر أبي بصير، من عدم تسلّم ذلك، فلعلّ سرّ السؤال هو التنبيه على بعض علل الحرمة، وإلّا فهنا علل اخرى أيضاً.

٤ ـ ومنها: خبر أبي عمرو الزهري أو الزبيدي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: «أخبرني عن الدعاء إلى الله والجهاد في سبيله أهو لقوم لا يحلّ إلّا لهم ولا يقوم به إلّا من كان منهم؟ أم هو مباح لكلّ من وحّد الله عزّوجلّ وآمن برسوله صلّى الله عليه وآله، ومن كان كذا فله أن يدعو إلى الله عزّوجلّ وإلى طاعته، وأن يجاهد في سبيل الله، فقال: ذلك لقوم لا يحلّ إلّا لهم ولا يقوم لك به [بذلك ـ كا ـ يب ـ في] إلّا من كان منهم، فقلت: من اولئك؟ فقال: من قام بشرائط الله عزّوجلّ في القتال والجهاد على المجاهدين فهو المأذون له في الدعاء إلى الله عزّوجلّ، ومن لم يكن قائماً بشرائط الله عزّوجلّ في الجهاد على المجاهدين فليس بمأذون له في الجهاد والدعاء إلى الله، حتى يحكم في نفسه بما أخذ الله عليه من شرائط الجهاد»[٢].

وبيان الاستدلال به أنّ السائل قد سأل عمّن له أن يدعو إلى الله تعالى ويجاهد في سبيله، فأجابه عليه السلام بأنّه كلّ من كان واجداً للشرائط الّتي شرطها الله على المجاهدين؛ وملاحظة الحديث بطوله تعطي بوضوح أنّ تلك الشرائط هي بعينها ما ذكره الله تعالى في آية التوبة: «العابدون الحامدون ـ الخ» وحاصلها التقوى والتجنّب من جميع الجهات عن مخالفة الله تعالى فمن

---

(١) الوسائل: الباب ١٢، من جهاد العدوّ، الحديث٧. التهذيب: ج٦، ص١٣٥.

(٢) الوسائل: الباب ٩، من جهاد العدوّ، الحديث١، ج١١، ص٢٣ و٢٨. كا. ج٥، ص١٣ و ١٩.

كان قد اتّقى الله حقّ تقاته فله أن يدعو إلى الله تعالى بالجهاد وإن كان فقيهاً عادلاً أو مؤمناً صالحاً، هذا.

لكن الانصاف أنّ الحديث في مقام بيان صفة المجاهدين بالمعنى الاعم، أعني من يحضر القتال ويشترك في جهاد الكفّار، فقد دلّ على لزوم إتصاف كلّ جندي يقاتل أعداء الاسلام بهذه الشرائط، وأمّا من يدعو الناس ويأمرهم بالجهاد فهل هو أيضاً واحد من هؤلاء الجنديين؟ أم يشترط فيه شرائط جديدة؟ فليس الحديث في مقام بيانه.

ويظهر هذا الذي قلنا بالتأمّل في الحديث المبارك خصوصاً في قوله عليه السلام: «ولسنا نقول لمن أراد الجهاد وهو على خلاف ما وصفنا من شرائط الله عزّوجلّ على المؤمنين والمجاهدين: لا تجاهدوا، ولكن نقول قد علّمناكم ما شرط الله عزّوجلّ على أهل الجهاد الّذين بايعهم واشترى منهم أنفسهم وأموالهم بالجنان، فليصلح امرؤ ما علم من نفسه من تقصير عن ذلك وليعرضها على شرائط الله فان رأى انه قد وفى بها وتكاملت فيه فانه ممن أذن الله عزّوجلّ له في الجهاد» الحديث[١].

فانّه كالصريح في أنّه يشترط في كل مجاهد يقاتل عن الاسلام تلك الشرائط المذكورة فيه وقد بيّن في هذه الفقرة أنّ الاشتراط والاتصاف بها لازم على كلّ مجاهد، وعليه أن يُصلح نفسه ثمّ يجاهد، فما يكون الحديث بصدده أمر آخر، هذا.

مضافاً إلى ضعف سنده.

٥ ـ ومنها: معتبرة طلحة بن زيد ـ العامي الّذي كتابه معتمد ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل دخل أرض الحرب بأمان، فغزا

(١) الوسائل: الباب ٩، من جهاد العدو، الحديث١، ج١١، ص٢٣ و٢٨. كا. ج٥، ص١٣ و ١٩.

القوم الّذين دخل عليهم قوم آخرون، قال: على المسلم أن يمنع نفسه ويقاتل على [عن-خ ئل] حكم الله وحكم رسوله، وأمّا أن يقاتل الكفّار على حكم الجور وسنّتهم فلا يحلّ له ذلك »(١).

وتقريب الاستدلال به على الجواز أنّ المراد بالقتال على حكم الله ورسوله أو عنه بقرينة فقرة ذيله أن يكون ضوابط القتال هي سنّة النبيّ صلّى الله عليه وآله وأحكامه، فمجرد كونه ناشئاً عن هذه الضوابط وعلى طبقها تمام موضوع للجواز، فجواز أن يقوم به فقيه داخل في الاطلاق ومن مصاديقه الواضحة.

وفيه: أنّ القتال على الضوابط الشرعية كما لايتحقق الّا برعاية احكام نفس الجهاد كذلك لابدّ فيه من رعاية الصفات اللازمة الرعاية في من بيده الجهاد، حتى يكون صادراً عن واجدها، فالحديث يدل على اعتبار شرايط الجهاد مطلقاً، حتى الشرايط اللازمة الوجود فيمن يقوم بأمر الجهاد ويصدر عن أمره، فلا إطلاق له يستدل به.

وقد يستدل بها على عدم جواز الجهاد الّا بعد أمر الرسول صلّى الله عليه وآله به ودعوته إليه، بدعوى أنّ المراد بحكم الله ورسوله هو أمره الصادر في الجهاد نفياً أو إثباتاً، حتى يصدر الجهاد عن حكمه ومطابقاً لحكمه، فلا يجوز الجهاد الّا بعد أمر الرسول وحكمه أو أمر من يقوم مقامه من المعصومين عليهم السلام.

وأنت بعد التأمل فيما قدّمناه تعرف عدم إستقامة هذا الاحتمال، وأنّ المراد بحكم الله وحكم الرسول ولو بقرينة الذيل هو حكمه اللازم الرعاية في كيفية الجهاد، وهو وإن كان عامّاً لجميع الاحكام المتعلقة بالجهاد، ولذلك ـ بعد

---

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الجهاد، الحديث٣. التهذيب: باب من يجب معه الجهاد. الحديث٥، ج٦، ص١٣٥ ـ ١٣٦.

احتمال اعتبار إذن المعصوم- لا يجوز الاستدلال به على جواز الجهاد الابتدائي باذن غير المعصوم، الّا أنّه بعين هذا الوجه -بعد احتمال عدم اعتبار إذن المعصوم- لا يصحّ الاستدلال به على عدم الجواز أيضاً.

هذا خلاصة البحث عن أدلة المنع والجواز.

وقد عرفت تماميّة دلالة موثّقة سماعة على جواز القيام بالجهاد الابتدائي للفقيه القائم بأعباء الدولة الاسلامية، بل ولكل متصدّ بحق لها من صلحاء المؤمنين، مع عدم الفقيه، وبعد ما عرفت من أنّها بمنزلة الشارح لاطلاقات المنع، ففي دلالتها غنى وكفاية.

وحيث عرفت أن المسألة خلافية وأنّه لو سلّم أنّها إتفاقية فالاتفاق المحتمل الاستناد إلى تلك الاخبار المانعة لا يصح الاستناد إليه في الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام، فانه حينئذٍ لا يكشف عن ازيد من تلك الاخبار، فاذا اعتقدنا أنّ مقتضى الجمع بين الطائفتين الجواز، فلا قيمة لهذا الاتفاق.

وحينئذٍ فالظاهر هو جواز الجهادالابتدائي للدولة الاسلامية المتشكلّة بحقّ في زمان غيبتهم عليهم السلام، وهو الذي قال به فخر الشيعة شيخ مشايخنا الاقدمين الشيخ المفيد قدّس سرّه الشريف.

ثمّ إنّي بعد كتابة هذه المقالة عثرت على فتوى استاذ الاساتذه سيّدنا الاستاذ السيّد الخوئي «قدّس سرّه الشريف» بجواز الجهاد الابتدائي في زمان الغيبة، أفتى بها في كتابه القيّم منهاج الصالحين في طبعاته الاخيرة، وعنون فيه عنوان «كتاب الجهاد» مستقلاً، وبحث عن فروعه، وقد تعرض فيه لإثبات الجواز استدلالاً فراجع. جزاه الله خير الجزاء عن الاسلام ورسوله صلّى الله عليه وآله.

وقال فيه في بعض كلماته: «إنّ الجهاد مع الكفّار من أحد أركان الدين الاسلامي، وقد تقوّى الاسلام وانتشر أمره في العالم بالجهاد مع الدعوة إلى

التوحيد في ظلّ راية النبيّ الاكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم، ومن هنا قد اهتمّ القرآن الكريم به في ضمن نصوصه التشريعية... ومن الطبيعي أنّ تخصيص هذا الحكم بزمان موقّت، وهو زمان الحضور، لا ينسجم مع اهتمام القرآن وأمره به من دون توقيت في ضمن نصوصه الكثيرة... إلى أن قال: وقد تحصّل من ذلك أنّ الظاهر عدم سقوط وجوب الجهاد في عصر الغيبة وثبوته في كافّة الأعصار، لدى توفّر شرائطه، وهو في زمن الغيبة منوط بتشخيص المسلمين من ذوي الخبرة في الموضوع أنّ في الجهاد معهم مصلحة للاسلام، على أساس انّ لديهم قوّة كافية من حيث العدد والعدّة لدحرهم، بشكل لا يحتمل عادة أن يخسروا في المعركة، فاذا توفّرت هذه الشرائط عندهم وجب عليهم الجهاد والمقاتلة معهم... فهل يعتبر فيها ـ أي مشروعيته ـ إذن الفقيه الجامع للشرايط او لا؟ يظهر من صاحب الجواهر «قدّس سرّه» اعتباره، بدعوى عموم ولايته لمثل ذلك في زمن الغيبة، وهذا الكلام غير بعيد بالتقريب الآتي»[(١)].

ولنختم الكلام على ذلك فختامه مسك. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين. وكان الفراغ منه قرب الزوال من السبت ٢١/ ربيع الأول / ١٤١٣ = ١٣٧١/٦/٢٨. كتبه بيمناه الداثرة العبد محمّد مؤمن.

* * *

(١) منهاج الصالحين: الفصل الثاني من كتاب الجهاد، المسألة٢، ج١، ص٣٦٣ وص٣٦٥، الطبعة٢٨.

كلمة

في

المحارب والمفسد في الأرض

كلمة في المحارب والمفسد في الأرض

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسّلام على اشرف الأنبياء والمرسلين سيّدنا ونبيّنا محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين الهداة المهديين ولعنة الله الدائمة على من عاداهم اجمعين أبد الآبدين.

وبعد إنّه وإن كان من منن الله تعالى وأنعمه تأسيس الدولة المباركة الإسلامية في ايران، إلّا أنّها قد ابتليت بعدد ممّن قاموا بالسلاح في وجهها؛ يريدون هدمها والافساد في أرض الله، كما قد ابتليت بمن يقوم بافعال توجب الفساد في الأرض، كبثّ المواد الأفيونية بوجه عامّ، مع الفراغ عن أن يكون غاية كلّ من الفريقين غايات شخصية أو جمعية داخلية، او تكون غاية الافساد التي تريدها الدول الاجانب والكفّار ويكونوا عملاء لهم، وأداة لتحصيل نيّاتهم الخبيثة.

ولذلك ولغيره فقد مسّت الحاجة بنا إلى البحث عن حكم المحارب والمفسد، وأنّه هل يجوز أو يجب القضاء على كلّ من كان من أحد الفريقين بالموت ام لا؟ وهذا هو المقصود بالبحث في هذه المقالة.

فالمقصود الاصيل بالبحث في هذه المقالة امران:

أحدهما: أنّه هل المراد من المحارب في قوله تعالى: «إنّما جزاء الّذين

يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأَرض فسادا أن يقتَّلوا أو يصلّبوا أو تقطع ايديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأَرض الآية»[١] إنّما هو خصوص من شهر سيفه لإخافة الناس كقطاع الطريق بالسلاح وأمثالهم، ولا يعمّ من يقوم بالسيف والسلاح في مقابل الدولة العادلة الإسلامية، ممّن لا يريدون الناس أصلاً، وانما يريدون هدم أساس النظام الإسلاميّ، أو هو عامّ لكلا الفريقين، لو لم نقل باختصاصه بالفريق الثاني.

فلو قلنا باختصاصه بمن يشهر سيفه وسلاحه لإخافة الناس لاحتاج ثبوت حكم القتل على القائم بالسلاح في وجه الدولة إلى البحث عن حدود دلالة ادلّة البغاة، بخلاف ما إذا قلنا بعمومه له أو اختصاصه به، فإنّ الآية حينئذٍ حجّة واضحة على ثبوت حكم القتل عليهم بمقتضى قوله تعالى «أن يقتّلوا».

ثانيهما: هل الاحكام المذكورة في الآية ـ بناء على العموم بل مطلقاً ـ خاصّة بمن يقوم بالسلاح ويريد الإفساد في الأَرض؟ أم إنّ نفس الإفساد في الأَرض أيضاً تمام الموضوع لترتب الاحكام المذكورة على المفسد؛ وإن شئت قلت: هل مجرّد الإفساد في الأَرض كافٍ لان يحكم على المفسد بالقتل؟ أم لا يُقضى به إلّا على من قام بالسلاح وأراد الفساد؟

فهذان الأمران هما المقصود الاصيل بالبحث هنا، واما سائر الجهات المرتبطة بهما أو بالآية؛ مثل أنه هل الحاكم مخيّر في القضاء على المحارب بأيّ من الامور الاربعة؟ أم إنّ كلّ واحد منها خاصّ بمورد خاصّ؟ ومثل أنّه هل المراد بقطع الايدي والارجل من خلاف المذكور في الآية خصوص القطع المقصود في حدّ السارق أو لا؟ وغير ذلك فهو ليس مقصود هذه المقالة وموكول الى محلّ آخر.

وبعد ذلك نقول:

---

(١) المائدة: ٣٣.

امّا الأمر الاوّل:

فالجاري على لسان جمّ غفير أنّ المراد بالمحارب المذكور في الآية الشريفة إنّما هو خصوص من جرّد سلاحه لإخافة الناس فلا يعم من قام بالسيف والسلاح في وجه الحكومة الإسلامية.

ولتحقيق هذا الامر يجب البحث عن مقامين:

أحدهما: الفحص عن كلمات علمائنا الاخيار؛ وأنّهم هل خصّوا المحارب أو حكمه بخصوص الشاهر سلاحه لإخافة الناس؟

المقام الثاني: البحث عن مقتضى نفس الدليل؛ أعني الآية المباركة والروايات المعتبرة الواردة في تفسيرها.

أمّا المقام الاوّل فقد قال الشيخ المتقدم فخر الشيعة شيخنا المفيد قدّس سرّه في كتاب الحدود من المقنعة مالفظه: «واهل الدغارة (الزعارة ـ خ ل) إذا جرّدوا السلاح في دار الاسلام واخذوا الاموال كان الامام مخيّراً فيهم؛ إن شاء قتلهم بالسيف، وإن شاء صلبهم حتّى يموتوا، وإن شاء قطع ايديهم وارجلهم من خلاف، وإن شاء نفاهم عن المصر إلى غيره ووكّل بهم من ينفيهم عنه إلى ماسواه حتّى لايستقرّبهم مكان إلاّ وهم منفيون عنه مبتعدون إلى ان تظهر منهم التوبة والصلاح. فان قتلوا النفوس مع اشهارهم السلاح وجب قتلهم على كل حال بالسيف أو الصلب [والصلب ـ خ ل] حتّى يموتوا، ولم يتركوا على وجه الأرض احياء»(١).

اقول: ان الدغارة هي الاختلاس والاستلاب في صحيح محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل اختلس

---

(١) المقنعة: ص ٨٠٤ ـ ٥.

ثوباً من السوق؛ فقالوا قد سرق هذا الرجل فقال عليه السلام: «إنّي لا أقطع في الدغارة المعلنة، ولكن أقطع يد من يأخذ ثم يخفي»[١].

وفي موثقة أبي بصير عن احدهما عليهما السَّلام؛ قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا اقطع في الدغارة المعلنة؛ وهي الخلسة، ولكن أُعزّره»[٢] ولفظ الحديثين منقول في الكافي «الدغارة» بالدال المهملة والغين المعجمة؛ وفي التهذيب «الزعارة» بالزاء المعجمة والعين المهملة، وليس ببعيد ان يقال بصحة نسخة الكافي؛ فان الدغارة هي الاختلاس والاستلاب، وهو المناسب لما في الاخبار، بخلاف الزعارة؛ فانها سوء الخُلق وشراسته وفي نهاية ابن الاثير: «وفي حديث عليّ عليه السَّلام: لاقطع في الدغرة؛ قيل: هي الخلسة، وهي من الدفع؛ لأنّ المختلس يدفع نفسه على الشيء ليَختلسه»[٣].

وفي مجمع البحرين: «وفي الحديث: لا قطع في الدغارة المعلنة؛ أي في الاختلاس الظاهر، ومثله: لا قطع في الدغرة؛ أي الخلسة الظاهرة، والدغرة: أخذ الشيء اختلاساً، والخلس: الدفع؛ لأن المختلس يدفع نفسه على الشيء الّذي يختلسه».

وفي لسان العرب: «والدغر توثّب المختلس ودفعه نفسه على المتاع ليختلسه، ومنه حديث عليّ كرّم الله وجهه: لاقطع في الدغرة وهي الخلسة»[٤].

فالحاصل: أنّ الشيخ المفيد قدّس سرّه قد حكم على اهل الدغارة والاختلاس إذا كان اختلاسهم بتجريد السلاح بانّ الامام مخيّر فيهم بين الامور الاربعة وهي الامور المذكورة في الآية المباركة فكأنّه تفسير منه قدّس سرّه للمحارب بمن يجرّد سلاحه لإخافة الناس واختلاس اموالهم واخذها.

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب١٢ من حدّ السرقة، الحديث٣. وفي الباب أحاديث أُخر، فراجعها، ج١٨، ص٤ - ٥٠٢، الكافي: ج٧ ص٦ - ٢٢٥، التهذيب: ج١٠، ص١١٤.

(٣) النهاية: ج٢، ص ١٢٣. (٤) لسان العرب: ج٤، ص ٢٨٨.

أقول: والحقّ أنّه لا يستفاد من كلام شيخنا المتقدّم قدّس سرّه أزيد من جريان حكم الآية المباركة في أهل الدغارة والاختلاس بلا دلالة فيه ولا إشعار بأنّ عنوان المحارب مختصّ بهم فلا ينافي أن يراد به معنى كلّي يعم أهل الدغارة ومن يقوم بالسلاح في وجه الدولة الإسلامية.

فليس في كلامه دلالة على اختصاص مفهوم المحارب ولا حكمه بخصوص من جرّد سلاحه لإخافة الناس.

وقال شيخ الطائفة قدّس سرّه في كتاب قطّاع الطريق من المبسوط ـ بعد ذكر الآية ونقل قول قوم بانّ المراد بها اهل الذمّة إذا نقضوا العهد ولحقوا بدار الحرب وحاربوا المسلمين، وقول قوم آخر بانّ المراد بها المرتدّون عن الاسلام اذا ظفر بهم الامام عاقبهم بهذه العقوبة، وقول جميع الفقهاء بانّ المراد بها قطّاع الطريق؛ وهو من شهر السلاح وأخاف السبيل لقطع الطريق ـ قال «قدّس سرّه» مالفظه:

«والّذي رواه أصحابنا أنّ المراد بها كلّ من شهر السلاح وأخاف الناس؛ في برّ كانوا أو في بحر، وفي البنيان أو في الصحراء، ورووا أنّ اللّصّ أيضاً محارب، وفي بعض رواياتنا أنّ المراد بها قطّاع الطريق كما قال الفقهاء»[1].

فكلامه قدّس سرّه ظاهر في اختصاص المراد من المحارب المذكور في الآية بحسب مشهور رواياتنا بخصوص من شهر السلاح لإخافة الناس، وبحسب بعض الروايات بقطّاع الطريق، وعلى أيّ حال فاللّصّ المسلّح أيضاً ملحق به.

وقال الشيخ قدّس سرّه في كتاب قطّاع الطريق من الخلاف:

«مسألة ١: المحارب الّذي ذكره الله تعالى في آية المحاربة هم قطّاع الطريق الذي يشهرون السلاح ويخيفون السبيل، وبه قال ابن عبّاس وجماعة الفقهاء،

(١) المبسوط: ج٨، ص ٤٧.

وقال قوم: هم أهل الذمّة إذا نقضوا العهد ولحقوا بدار الحرب وحاربوا المسلمين، وقال ابن عمر: المراد بالآية المرتدّون؛ لأنّها نزلت في العرنيين[١].

دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وايضاً قوله تعالى في سياق الآية: «إلّا الّذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا أنّ الله غفور رحيم» فاخبر أنّ العقوبة تسقط بالتوبة قبل القدرة عليه، ولو كان المراد بها أهل الذمّة وأهل الردّة كانت التوبة منهم قبل القدرة وبعد القدرة سواء، فلمّا خصّ بالذكر التوبة قبل القدرة وافردها بالحكم دلّت الآية على ما قلناه.»

اقول: فتراه قدّس سرّه قد اختار ان المراد بالمحارب في الآية المباركة قطّاع الطريق بالسلاح، وادّعى عليه اجماع الفرقة واخبارهم مع ان ظاهر مبسوطه الذي نسبه إلى رواية الاصحاب انّ المراد به كلّ من شهر السلاح واخاف الناس ونسب ما اختاره في الخلاف إلى بعض الروايات.

وقال في النهاية: ـ في باب حدّ المحارب والنبّاش والمختلس و....ـ: «المحارب هو الّذي يجرّد السلاح ويكون من اهل الريبة؛ في مصر كان أو غير مصر؛ في بلاد الشرك كان أو في بلاد الاسلام؛ ليلاً كان أو نهاراً، فتى فعل ذلك كان محارباً ويجب عليه إن قتل ولم يأخذ المال أن يقتل على كلّ حال ـ

---

(١) منسوب إلى العرينة ـ بالتصغير ـ ابو قبيلة؛ والآية على ما في مصادر العامّة نزلت في ناس من عرينة أو من عُكل؛ ففي سنن النسائي ـ في كتاب تحريم الدم في باب تأويل الآية ـ اخبار كثيرة.

منها ما عن حميد الطويل عن أنس بن مالك «أنّ ناساً من عرينة قدموا على رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، فاجتووا المدينة، فبعثهم النبيّ صلّى الله عليه وآله إلى ذودله، فشربوا من البانها وابوالها، فلمّا صحّوا ارتدّوا عن الاسلام، وقتلوا راعي رسول الله صلّى الله عليه وآله مؤمنا، واستاقوا الابل، فبعث رسول الله صلّى الله عليه وآله في آثارهم، فأخذوا، فقطّع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وصلبهم» ج٤، ص٨ ـ ٩٣ والاجتواء: كراهة المقام بالبلد، والذور: ثلاثة العبرة الى عشرة.

راجع المبسوط: كتاب قطّاع الطريق، ج٨، ص٤٧. التبيان، ذيل الآية، ج٣، ص٥٠٥، طبعة بيروت.

فذكر تفصيل انواع الحدّ على انواع فعل المحارب، ثم قال:

واللّصّ أيضاً محارب، فاذا دخل اللّصّ على إنسان جاز له أن يقاتله ويدفعه عن نفسه... إلى أن قال:

وإذا قطع جماعة الطريق فاقرّوا بذلك كان حكمهم ما قد ذكرناه، فان لم يقرّوا وقامت عليهم بذلك بيّنة كان الحكم أيضاً مثل ذلك سواء»[1].

فترى انه قدّس سرّه هنا أيضاً، قد اختار في تفسير المحارب ما اختاره في مبسوطه، وجعل قطّاع الطريق محكومين بحكمه أو معدودين من مصاديقه.

وقال «قدّس سرّه» في تفسير التبيان ذيل الآية المباركة: «المحارب عندنا هو الذي أشهر السلاح وأخاف السبيل؛ سواء كان في المصر أو خارج المصر؛ فانّ اللّصّ محارب في المصر وغير المصر سواء، وبه قال الاوزاعي ومالك والليث ابن سعد وابن لهيعة والشافعيّ والطبريّ، وقال قوم: هو قاطع الطريق في غير المصر، ذهب إليه أبو حنيفة واصحابه، وهو المرويّ عن عطاء الخراسانيّ، ومعنى يحاربون الله؛ يحاربون اولياء الله ويحاربون رسوله؛ ويسعون في الأرض فسادا وهو ما ذكرناه من اشهار السيف وإخافة السبيل، وجزاؤهم على قدر الاستحقاق»[2].

فتراه «قدّس سرّه» هنا قد وافق خلافه وفسّره بشاهر السيف لا اخافة السبيل.

فالمبسوط موافق للنهاية، والخلاف موافق للتبيان.

وقال ابن البرّاج في كتاب الحدود من المهذّب: «من كان من أهل الريبة وجرّد سلاحاً؛ في برّ أو بحر؛ أو في بلد أو غير بلد؛ في ديار الاسلام أو في ديار

(١) النهاية ونكتها: ج٣، ص ٥ - ٣٣٤.

(٢) التبيان: ج٣، ص ٥٠٤، طبعة بيروت.

الشرك ؛ ليلاً أو نهاراً كان محارباً[١].

وظاهره صدق المحارب بمجرّد تجريد السلاح وإن لم يكن لإخافة الناس؛ إلّا ان يقال تصدير التفسير بقوله: «من كان من اهل الريبة» يقتضي هذا التقييد.

وقال ابن حمزة ـ في كتاب الجهاد من الوسيلة، في فصل في بيان حكم المحارب ـ: المحارب كلّ من أظهر السلاح من الرجال أو النساء في أيّ وقت وأيّ موضع يكون، ولم يخل من ثلاثة اوجه: إمّا ان يتوب قبل أن يظفر به، أو يظفر به قبل أن يتوب، أو لايتوب ولا يظفر به[٢].

وهو قدّس سرّه قد فسّره بمجرّد اشهار السلاح، ولم يقيّده بان يكون الغاية منه إخافة الناس أو السبيل، فيعمّ ما إذا كان إظهاره بغاية القيام في وجه الحكومة الاسلاميّة، وتقسيمه إلى الاقسام الثلاثة شاهد أنه قدّس سرّه ناظر إلى الآية، فانها قد وقع ذيلها قوله تعالى: «إلّا الّذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أنّ الله غفور رحيم»[٣].

وقال أبو الصلاح الحلبي في الكافي ـ في فصل في سيرة الجهاد ـ: سيرة الجهاد على ضربين: أحدهما أحكام الحرب والمحاربين والثاني قسمة الغنائم ـ ثم ذكر أنواع من يقاتله سلطان الجهاد إلى أن قال:ـ

وإن كانوا محاربين وهم الّذين يخرجون عن دار الأمن لقطع الطريق وإخافة السبيل والسعي في الأرض بالفساد فعلى سلطان الاسلام أو من تصحّ دعوته أن يدعوهم إلى دار الأمن ويخوّفهم من الاقامة على المحاربة؛ من تنفيذ امر الله فيهم.

---

(١) المهذّب: ج٢، ص ٥٥٣.

(٢) الجوامع الفقهية: ص ٦٩٨. الوسيلة: كتاب الجهاد في المحارب ص٢٠٦.

(٣) المائدة: الآية ٣٤.

فان أنابوا ووضعوا السلاح ورجعوا إلى دار الأمن فلا سبيل عليهم... وإن أصرّوا على الحرب قصد بانصار الإسلام إليهم وهم كلّ متمكّن من الحرب وان كان الداعي ظالماً... واذ اظهر عليهم فدماؤهم (فدم قتلاهم ـ خ) هدر وقتلى المسلمين بهم شهداء، ...

وفرضه في الأسرى ـ ان كانوا في محاربتهم قتلوا ولم يأخذوا مالاً ـ أن يقتلهم، وإن ضمّوا إلى القتل ـ أخذ المال وصلبهم بعد القتل و ـ إن تفرّدوا بأخذ المال ـ أن يقطعهم من خلاف و ـ إن لم يقتلوا ولم يأخذوا مالاً ـ أن ينفيهم من الارض بالحبس أو النفي من مصر إلى مصر حتّى يؤمنوا أو يرى الصفح عنهم[١] وهو قدّس سرّه كما ترى قد فسّره بقاطعي الطريق مع السلاح إلّا أنّه خصّه بمن خرج من دار الأمن وذكره لانواع الحدود الاربعة المذكورة في الآية المباركة دليل على أنّه بصدد تفسير المحارب المذكور في الآية غاية الامر أنّه قائل بأنّ جزائهم على قدر الاستحقاق كما عرفت من التبيان.

وفي مجمع البيان: «النزول: اختلف في سبب نزول الآية ـ فذكر اقوالاً اربعة عن العامّة رابعها ـ قيل: نزلت في قطّاع الطريق عن اكثر المفسّرين وعليه جلّ الفقهاء... إلى أن قال في فصل المعنى: إنّما جزاء الّذين يحاربون الله أي اولياء الله كقوله تعالى: يؤذون الله، ورسوله أي يحاربون رسوله ويسعون في الأرض فساداً المرويّ عن اهل البيت عليهم السّلام أن المحارب هو كلّ من شهر السلاح وأخاف الطريق سواء كان في المصر أو خارج المصر فان اللّصّ المحارب في المصر وخارج المصر سواء[٢]».

وقال السيّد ابو المكارم في الغنية في كتاب الجهاد: «وامّا من يجب جهاده

(١) الكافي: ص ٢٤٦ ـ ٢٥٢.

(٢) مجمع البيان: ج٣، ص ١٨٨، طبعة المكتبة الاسلامية.

فكلّ من خالف الاسلام من سائر اصناف الكفّار، ومن اظهره وبغى على الامام العادل وخرج عن طاعته، أو قصد إلى أخذ مال المسلم وما هو في حكمه من مال الذمّي وأشهر السلاح في برّ أو بحر أو سفر أو حضر بلاخلاف ـ إلى ان قال بعد ذكر حكم اسرى الكفّار والبغاة ـ: وأسرى من عدا من ذكرناه من المحاربين على اخذ المال إن كانوا قتلوا ولم يأخذوا مالاً قتلوا ، وإن أخدوا مع القتل مالاً صلبوا بعد القتل ، وإن تضرّدوا باخذ المال قطعوا من خلاف، فان لم يقتلوا ولم يأخذوا مالاً نفوا من الارض بالحبس أو النفي من مصر إلى مصر كلّ ذلك بالاجماع من الطائفة عليه»[1].

وهو قدّس سرّه في صدر كلامه وإن لم يذكر إلّا وجوب جهاد الكفّار والبغاة وشاهري السلاح لأخذ الاموال المحرّمة ولم يذكر عنوان المحارب ولا تفسيره إلّا أن تعبيره في الذيل عن خصوص شاهري السلاح بالمحاربين بقرينة الجزاء المذكور فيه لهم شاهد على انه بصدد تفسير المحارب المذكور في الآية المباركة ففسّره بالواثبين بالسلاح على اخذ الاموال.

ونحوه قال ابو الحسن الحلبي في قسم الجهاد من كتابه اشارة السبق فانه قال: «فكلّ من اظهر الكفر او خالف الاسلام من سائر فرق الكفّار يجب ـ مع تكامل ما ذكرناه من الشروط ـ جهادهم، وكذا حكم من مرق من طاعة الامام العادل، أو حاربه، أو بغى عليه، أو أشهر سلاحاً في حضر؛ أو سفر؛ أو برّ؛ أو بحر، أو تخطّى إلى نهب مال مسلم أو ذمّي... إلى أن قال عند ذكر احكامهم: ـ.

والمفسدون في الأرض كقطّاع الطريق والواثبين على نهب الاموال يقتلون إن قتلوا، فان زادوا على القتل بأخذ الاموال صُلبوا بعد قتلهم، ويقطّعون من

---

(١) الجوامع الفقهية: ص ٥٨٤.

خلاف إذا تفرّدوا بالأخذ دون القتل، وان لم يحدث منهم سوى الإخافة والارجاف نفوا من بلد إلى بلد وأُودعوا السجن إلى ان يتوبوا أو يموتوا»[١].

فصدر كلامه لا شاهد فيه على التفسير وفي ذيله شاهد قوي على انه بصدد تفسير الآية فانه قدّس سرّه لم يذكر هذه الحدود الاربعة المذكورة في الآية المباركة الآّ في هؤلاء المفسدين قطّاع الطريق أو الواثبين على نهب الأموال.

وقال ابن إدريس في كتاب الحدود من السرائر: «قال الله تعالى: إنّما جزاء الَّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأَرض فساداً أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ولا خلاف بين الفقهاء أنّ المراد بهذه الآية قطّاع الطريق، وعندنا كلّ من شهر السلاح لإخافة الناس؛ في برّ كان أو في بحر؛ في العمران والامصار أو في البراري والاصحار»[٢].

فهو قدّس سرّه جعل ملاك المحاربة اشهار السلاح لاخافة الناس؛ ولو لم يكن لأخذ المال ولا لقطع الطريق، وهذا الاطلاق يقوى في كلامه بقرينة أنّه قائل بتخيير الامام في اجراء انواع الحدود الاربعة فراجع.

لكنّه قدّس سرّه قال في كتاب الجهاد ـ باب قتال اهل البغي والمحاربين ـ: والمحارب هو كلّ من قصد إلى أخذ مال الانسان وشهر السلاح، في برّ أو بحر، أو حضر أو سفر، فتى كان شيء من ذلك جاز للانسان دفعه عن نفسه وماله[٣].

فقد اخذ في مفهومه أن يكون إشهار السلاح لغاية أخذ مال الغير، فغاية

---

(١) اشارة السبق: ص ٤ ـ ١٤٢، طبعة الجامعة.

(٢) السرائر: ج٣، ص ٥٠٥.

(٣) السرائر: ج٢، ص ١٩.

الامر أن لا يعتبر في مفهومه قطع الطريق إلّا أنّه اعتبر فيه أن يكون بهدف استلاب مال الغير.

وقال المحقق قدّس سرّه في الشرايع :«الباب السادس في حدّ المحارب: المحارب كلّ من جرّد السلاح لإخافة الناس؛ في برّ أو بحر؛ ليلاً كان أو نهاراً؛ في مصر وغيره»[١].

وقال في المختصر النافع: « الفصل السادس في المحارب: وهو كلّ من جرّد سلاحا؛ في برّ أو بحر، ليلاً أو نهاراً؛ لإخافة السابلة؛ وإن لم يكن من اهلها على الاشبه»[٢].

ويظهر من شارحيه في المهذب والرياض ارتضائه.

فتفسيره قدّس سرّه في الكتابين قريب المأخذ الآ انه ذكر في النافع، «السابلة» مكان «الناس» ومن المعلوم أن الناس اوسع وتبديله بالسابلة يوجب اختصاص مفهوم المحارب بمثل قاطع الطريق فتأمّل.

وقال العلامة في كتاب الحدود من القواعد: «المحارب كلّ من أظهر السلاح وجرّده لإخافة، الناس؛ في برّ أو بحر؛ ليلاً كان أو نهاراً؛ في مصر أو غيره، ولا يشترط الذكورة»[٣].

وارتضاه ولده فخر المحققين وصاحب كشف اللثام.

وقال في الارشاد ـ في كتاب الحدود ـ: المقصد السابع في المحارب. وفيه بحثان: الأوّل في ماهيّته؛ وهو كلّ من جرّد السلاح لإخافة الناس؛ في برّ أو بحر؛ ليلاً أو نهاراً؛ في مصر وغيره؛ ذكراً أو أُنثى، ولو أخذ في بلده مالاً بالمقاهرة

---

(١) الشرايع: كتاب الحدود، ص ٣٥٦، عبدالرحيم.

(٢) الناقع: كتاب الحدود.

(٣) ايضاح الفوائد: ج٤، ص ٥٣٢.

فهو محارب[١].

ويظهر من شارحه في مجمع الفائدة والبرهان ارتضائه.

وقال الشهيد في الدروس: «كتاب المحارب؛ وهو من جرّد السلاح للاخافة؛ في مصر أو غيره؛ ليلاً أو نهاراً؛ وإن كان امرأة، بشرط الريبة ولو ظنّاً»[٢].

وصاحب الجواهر قدّس سرّه عند شرح عبارة المحقق يظهر منه ارتضائه له بل ظاهره أنّ مثله معقد الاجماع[٣].

هذه نبذة من كلمات اصحابنا الاخيار الواردة في تفسير المحارب.

والمتحصّل منها أنّهم متفقون على تفسير المحارب بمن يشهر السلاح ويجرّده الّا أنّ اكثرهم قيّده بكون الغاية من الاشهار المذكور مجرّد إخافة الناس؛ كما في المبسوط والنهاية والمهذب لابن البرّاج وحدود السرائر والشرايع والنافع والقواعد والارشاد والدروس، وبعضهم جعل الغاية اخافة الناس لاخذ المال وقطع الطريق؛ كما في الخلاف والتبيان وكافي ابي الصلاح ومجمع البيان، وكما أنّ بعضهم فسّره بمجرّد تجريد السلاح؛ كابن حمزة في وسيلته، وبعضهم بتجريد السلاح لأخذ المال؛ كما في الغنية وإشارة السبق وجهاد السرائر ولعلّ كلّاً منهما ملحق باحد الاولين فانّ تجريد السلاح لا يخلو في الغالب عن غاية الاخافة.

هذا محصّل الكلمات المذكورة.

وسيّدنا الاستاذ الامام الراحل «قدّس سرّه» قد وافق الطائفة الاولى وهم الاكثرون فقال في تحرير الوسيلة:

«مسألة١ ـ المحارب هو كلّ من جرّد سلاحه أو جهّزه لاخافة الناس وإرادة

---

(١) الارشاد: كتاب الحدود المقصد السابع في الحدود ج٢ ص١٨٥.

(٢) الدروس: ج٢، ص ٥٩.

(٣) الجواهر: ج٤١، ص ٥٦٤.

الافساد في الارض، في برّ كان أو في بحر؛ في مصر أو غيره؛ ليلاً أو نهاراً»[١].

ولعلّه الظاهر من سيّدنا الاستاذ العلامة الخوئي قدّس سرّه في تكملته حيث قال في كتاب الحدود:

الخامس عشر؛ المحاربة: مسألة ٢٦٠ ـ من شهر السلاح لإخافة الناس نفي من البلد ومن شهر فعقر اقتصّ منه ثم نفي من البلد «الخ»[٢].

فانّ عنوان البحث بالمحاربة ثم تصدير المسألة بقوله: «من شهر السلاح لإخافة الناس؛ ربما يستظهر منه ان المحاربة ليست ازيد من اشهار السلاح لإخافة الناس. والامر سهل.

فالحاصل من جميع ما ذكرنا أنّه لو كان وجب علينا الاخذ بتفسير الاصحاب قدس سرهم في تفسير المحاربة لكان لازمه أن لا يكون من يقوم بالسلاح في وجه الدولة الإسلامية فقط داخلاً في عموم الآية المباركة، فإنّه حينئذٍ لم يشهر السلاح لإخافة الناس ولا لأخذ المال، اللّهمّ إلّا ان يكون داخلاً في عموم تفسير ابن حمزة في الوسيلة، إذ لم يقيّد هو تجريد السلاح بشيء، وذلك أيضاً لو لم ينصرف إلى ما كان للإخافة.

لكنّك تعلم أنّ تفسيرهم لها إنّما يكون حجّة إذا كان إتفاق كلمتهم فيه كاشفاً عن رأي المعصوم أو حجّة معتبرة، وإلّا فلو احتمل استنادهم إلى بعض ما لانراه حجة فلا حجة في كلماتهم علينا كما هو واضح.

وحينئذٍ نقول: إنّه قد ورد في الباب أخبار يحتمل قوياً إستنادهم إليها في مقام تفسير الموضوع، ـ كما استند الشيخ إليها في الخلاف ـ وبالرجوع إليها يظهر للمتأمّل أنّه لا دلالة فيها على التفسير المزبور، وإثبات هذا الأمر بعهدة ما يأتي

---

(١) تحرير الوسيلة: ج٢، ص ٤٤٣، طبعة الجامعة.

(٢) مباني التكملة: ج١، ص ٣١٨.

إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في المقام الاوّل. وأمّا المقام الثاني؛ أعني البحث عن مفاد الآية المباركة: «إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتّلوا الخ».

فنقول: إنّ المحاربة مأخوذة من الحرب، والحرب معناه واضح معروف ـ كما في مفردات الراغب ـ وهو المقاتلة والمنازلة ومرادفه بالفارسية «جنگ» كما يظهر ذلك كلّه بعد بداهته في نفسه بمراجعة كتب اللغة وعليه فالمحاربة هي القيام بالحرب ومحاربة الله ورسوله انما تكون بان يكون طرف هذا الحرب هو الله والرسول، أي بان يقاتل المحارب جنود الله ورسوله، وهو أن يشهر سلاحه في وجه الدولة الاسلامية الّتي أسّسها رسول الله تعالى؛ امتثالاً لامر الله تعالى.

وبالجملة مقتضى القاعدة ان يحمل مادة «المحاربة» على معناها الحقيقي؛ أي المقاتلة، وعليه ففي قوله تعالى: «يحاربون الله ورسوله» يراد منها القيام بالسلاح في وجه رسول الله صلّى الله عليه وآله وحيث إنّه مرسل من الله تعالى ناسب ان ينسب محاربته انه محاربة الله تعالى فمن قام بالسلاح في وجه دولة الرسول الذي يكون مرسلا من الله تعالى منفذاً لامره فقد حارب الله ورسوله.

وعلى هذا المعنى فالمحاربة حملت على معناها الحقيقي واسنادها إلى الرسول لانه المؤسّس والمقدم على تأسيس هذا الاساس وجميع الحركات الدولية بتحريكه فكان القيام في وجهها بالسلاح محاربة لرسول الله واسنادها إلى الله تعالى انما يكون بلحاظ أنّ الرسول لايعمل عملا الّا بامر الله ولتنفيذ اوامر الله تعالى وارادته. وسرّ هذا الاسناد ووجهه امر واحدٌ لابدّ منه على جميع الاحتمالات.

فمقتضى قاعدة اصالة الحقيقة ـ في مادّة المحاربة ـ هو ان يراد منها ذاك المعنى لا غير.

وعليـه فما لم يكـن قـيام بـالسيف في وجه الـدولـة الإلهية لايصـدق المعنى الحقيقي للمـحاربة، ولا يكون مشـمولاً للآية المباركـة، فمن شهر سلاحـه لإخافة الناس، أو لأخذ امـوالهم فلـيس مشمولاً للآية، بحسب ظاهرهـا بنفسه، كما أنّ مـن قام بصـدد عصيـان امر الله تـعـالى ونواهـيه حتى في الـواجبـات والمحـرمات المؤكّدة فلا يصدق عـليـه المحارب اذا روعي المعنى الحقـيقي لمادّة المحـاربة بل إنّ مصداقه الحقيقي ينحصر في من قام للقتال مع الدولة الاسلامية وشهر سلاحه له سواء كان قيامـه قيام دولة اخرى في وجـه الدولة الاسلاميـة ام قيام فرقة مارقة مسلمة في وجهها.

بل ربما يدّعى عمومه للكفّار المقاتلين للمسلمين.

لكـنّه لا يمـكن التصـديق لـه: وذلك أنّ قوله تعـالى في الآية الـتالية: «الاّ الّذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أنّ الله غفور رحيم»[1] ظاهر في أن المحاربين المذكوريـن في الآيـة السابـقة هم المسلمون، إذ لم يشـتـرط في شـمول غفران الله ورحمته لهم ازيد مـن توبتهم عـن هذه المحاربة، وهـذا قرينة على أنهم كـانـوا مسـلـمين، وأنّه بمجـرّد الـتوبـة عن المحاربة يجـرى عـليهـم احـكام سائر المسلمين، وإلاّ فلو كانوا كفّاراً لاحتاج شمول الرحمة والمغفرة لهم إلى أن يدخلوا في حصن الاسلام ولم يكف مجرّد رفع يدهم عن المقاتلة.

فالحاصـل أنّ ظاهر الآية بـنفسها أنّ موضوع الاحكـام المذكورة فيها إنّما هو خصوص المسـلـمين الذين يـقـومون بالسـلاح في وجه الدولـة ولا يـعمّ من شـهر سـلاحه لإخافـة الـناس أو أخـذ مـالهم ولا من عصـى الله تـعالى ولـو بمعاصي كبيرة.

نعم ان قام دلـيـل خـاصّ على ارادة كـلّ منها منه فلا بـأس بـه فـانـه من

---

(١) المائدة: ٣٤.

المصاديق الادّعائية للموضوع المذكور ومصحّح الادعاء فيهما موجود فانّ من قام بالسلاح بصدد رفع الامن الّذي تقيمه الدولة الاسلامية فكأنّه حارب الدولة كما أنّ من عصى الله معصية كبيرة كالربا فكأنّه حارب الله ورسوله قال الله تعالى: «فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله»(١).

إلّا أنّ شمول العموم للمصاديق الادعائية خلاف ظاهره بنفسه فإنّه ظاهر في معناه الحقيقي المختص بالمصاديق الحقيقية وشموله للمصداق الادعائي خلاف الظاهر لا يمكن القول به الّا بالقرينة.

هذا هو ظاهر الآية المباركة بنفسها.

وفي قبال ما حققناه امران:

أحدهما ما عن سيّدنا الاستاذ العلامة الطباطبائي من أنّ ظاهر الآية بنفسها انّ المراد بالمحارب المذكور فيها هو عين مافسره به الاكثرون من الاصحاب اعني من شهر السلاح لاخافة الناس.

وإليك نصّ عباراته «قدّس سرّه» في تفسيره القيّم الميزان قال قدّس سرّه:

قوله تعالى: «إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً» فساداً مصدر وضع موضع الحال، ومحاربة الله وإن كانت بعد استحالة معناها الحقيقي وتعيّن ارادة المعنى المجازي منها ذات معنى وسيع يصدق على مخالفة كلّ حكم من الأحكام الشرعيّة وكلّ ظلم واسراف؛ لكن ضمّ الرسول إليه يهدي إلى أنّ المراد بها بعض ما للرسول فيه دخل:

فيكون كالمتعيّن أن يراد بها ما يرجع إلى إبطال أثر ما للرسول عليه ولاية من جانب الله سبحانه؛ كمحاربة الكفّار مع النبيّ صلّى الله عليه وآله؛ وإخلال قطّاع الطريق بالأمن العامّ الّذي بسطه بولايته على الأرض، وتعقّب

---

(١) البقرة: ٢٧٩.

الجملة بقوله: «ويسعون في الأرض فساداً» يشخّص المعنى المراد وهو الإفساد في الأرض بالإخلال بالأمن وقطع الطريق دون مطلق المحاربة مع المسلمين.

على أنَّ الضرورة قاضية بأن النبيّ صلّى الله عليه وآله لم يعامل المحاربين من الكفّار بعد الظهور عليهم والظفر بهم هذه المعاملة من القتل والصلب والمثلة والنفي.

على أنّ الاستثناء في الآية التالية قرينة على كون المراد بالمحاربة هو الافساد المذكور فانّه ظاهر في أنّ التوبة إنّما هي من المحاربة دون الشرك ونحوه.

فالمراد بالمحاربة والإفساد؛ على ما هو الظاهر؛ هو الإخلال بالأمن العامّ، والأمن العامّ إنّما يختلّ بايجاد الخوف العامّ وحلوله محلّه، ولا يكون بحسب الطبع والعادة إلّا باستعمال السلاح المهدّد بالقتل طبعاً، ولهذا ورد فيما ورد من السنة تفسير الفساد في الأرض بشهر السيف ونحوه[١].

أقول: ما أفاده قدّس الله نفسه الزكيّة من اختصاص الآية بالمسلمين الّذين فسقوا وحاربوا لله ورسوله متين جدّاً كما مرّ إلّا أنّ حمل مادّة المحاربة على شهر السلاح لاخافة الناس غير مستقيم.

وذلك أمّا أوّلاً فلأنّ قولنا: «يحاربون الله» مشتمل على مادة المحاربة وهيأة تعليق الفعل على المفعول به ولكلّ منهما معنى حقيقي ومجازي، فارادة حقيقة القتال وانّه واقع على الله تعالى هي التي صحّ ان يقال انها مستحيلة، لكنّه إذا اريد من مادّة المحاربة ابطال أثر لاحكام الله تعالى ولا سيّما ماكان للرسول صلّى الله عليه وآله فيه ولاية ارتفع المحذور كما انه لو اريد منها معناها الحقيقي وكان تعليقه على الله تعالى من باب المجاز في الاسناد وبعناية أنّ من قاتل الدولة الالهية الّتي أسّسها رسول الله فكأنّه قاتل الله تعالى ارتفع أيضاً المحذور.

---

(١) الميزان: ج٥، ص ٣٥٤.

وبالجملة فالامر دائر بين أن يقع المجاز في الكلمة وفي مادة المحاربة ـ ولو بالمعنى الصحيح الَّذي حققناه في هذا الباب ـ وبين أن يقع المجاز في الإسناد، كما في بنى الأمير المدينة؛ وأنبت الزارع البقل؛ وغُلبت الروم، والظاهر أنّه عند هذا الدوران يكون إرادة المجاز في الإسناد أولى وأظهر عند العرف فينعقد عندهم ظهور الآية في القتال لرسول الله تعالى ودولته الالهية وهذا هو الَّذي قلناه.

وأمّا ثانياً فلأنّه وإن سلّمنا كونه من باب المجاز في الكلمة إلّا أنّ اختصاص المراد منها بخصوص شهر السلاح لإخافة الناس ممنوع وذلك أنّ ذاك المعنى المجازي الَّذي ادّعى فيه أنّه محاربة الله بقرينة عطف «رسوله» عليه وبقرينة عطف جملة «ويسعون في الأرض فساداً» إنّما هو القيام في وجه الله ورسوله بالافساد وإبطال ما أسّسه رسول الله وهذا كما يصدق على شهر السلاح لإخافة الناس ورفع الأمن فهكذا يصدق بطريق أولى وأوضح على شهر السلاح لهدم أساس الدولة ولو في بلد خاصّ حتّى إذا دعوا الناس إلى اللحاق بهم وعاملوا الناس معاملة طيّبة حسنة.

بل عليه ينبغي أن يقال بصدقه في الموردين حتى مع عدم السلاح رأسا وما أفاده قدّس سرّه ـ من أنه لا يكون بحسب الطبع والعادة إلّا باستعمال السلاح المهدّد بالقتل ـ لا يوجب اختصاص المفهوم ولا انصرافه بخصوص شهر السلاح، هذا.

ثمّ انّه لا ريب في أنّ القيام بصدد هدم الدولة وقلع سلطتها ولو في قطر من الحدود أو بلدة خاصة من أوضح مصاديق السعي للفساد في الارض ولا يمكن أن يكون عطف قوله تعالى: «ويسعون في الأرض فساداً» قرينة على الاختصاص بمن شهر سيفه وسلاحه لمجرّد إخافة الناس، كما هو واضح.

وممّا يشهد لشمول الآية المباركة لما ادعيناه معتبرة طلحة بن زيد المروية في

الكافي والتهذيب قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السَّلام يقول: كان أبي عليه السَّلام يقول: إنّ للحرب حكمين: إذا كانت الحرب قائمة لم تضع أوزارها ولم يثخن (ولم يضجر-خ ل يب) أهلها؛ فكلّ أسير أُخذ في تلك الحال فإنّ الإمام فيه بالخيار: إن شاء ضرب عنقه؛ وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم وتركه يتشحّط في دمه حتّى يموت، وهو قول الله عزّوجلّ: «إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى في الدّنيا ولهم في الآخرة عذابٌ عظيم» ألا ترى أنّ المخيّر (التخيير-خ ل يب) الّذي خيّر الله الامام على شيء واحد وهو الكفر (الكلّ-خ ل يب) وليس هو على اشياء مختلفة.

فقلت لأبي عبدالله عليه السَّلام: قول الله عزّوجلّ: «أو ينفوا من الأرض» قال: ذلك الطلب: أن تطلبه الخيل حتّى يهرب، فإن أخذته الخيل حكم عليه ببعض الأحكام الّتي وصفت لك.

والحكم الآخر إذا وضعت الحرب أوزارها وأُثخن أهلها؛ فكلّ أسير أُخذ في تلك الحال فكان في أيديهم فالإمام فيه بالخيار: إن شاء منّ عليهم [فأرسلهم-كا]؛ وإن شاء فاداهم أنفسهم؛ وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً»[1].

فالحديث -كما ترى- صريح في التطبيق على باب الحرب والجهاد، وقد أفتى الأصحاب بما تضمّنه من تعين القتل إذا أُسر والحرب قائمة بل ادّعى عليه الاجماع في الخلاف في المسألة١٧ من مسائل كتاب الفيء ولم يحك الخلاف من

---

(١) الكافي: ج٥، ص٣٢. التهذيب: ج٦، ص١٤٣. الوسائل: الباب٢٣ من ابواب جهاد العدوّ، الحديث١.

الاصحاب فيه إلّا من الاسكافي فإنّه أطلق التخيير بين الاسترقاق والفداء والمنّ ومقتضاه عدم القتل. قال في الجواهر بعد حكايته: «لكنّه معلوم البطلان نصّاً وفتوى»(١) فالخبر معتبر معمول به مؤيّد لما استظهرناه.

وبالجملة فتطبيق الامام عليه السّلام لمفاد الآية على باب القتال دليل على عدم اختصاصه بغيره، وإن كان الأمر ـ كما أُفيد ـ من اختصاص الآية المباركة في ظاهرها بالمحارب المسلم، كما عرفت.

هذا كلّه حول تقريب ظهور الآية الشريفة بنفسها في الاختصاص بشاهر السلاح لمجرّد إخافة الناس. وهو الامر الاوّل وقد عرفت عدم تماميّته.

ثانيهما أن يقال: إنّ ظاهر الآية بنفسها وإن كان الاختصاص ولا اقلّ من الشمول لما إذا كان القيام بالحرب لهدم الدولة الاسلامية ولما إذا قاموا بالقتال معها وحاربوها إلّا أنّ هنا عدّة من الأخبار مقتضاها ماقاله المشهور من أنّ المراد بالمحارب هو خصوص من شهر سيفه لإخافة الناس.

منها مارواه ثقة الاسلام في الكافي والشيخ في التهذيب باسنادهما الصحيح عن أبان بن عثمان الذي أجمعت العصابة على تصحيح ماصحّ عنه عن أبي صالح عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: قدم على رسول الله صلّى الله عليه وآله قوم من بني ضبّة مرضى فقال لهم رسول الله صلّى الله عليه وآله: أقيموا عندي فإذا برئتم بعثتكم في سرّية، فقالوا: أخرجنا من المدينة؛ فبعث بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها ويأكلون من ألبانها، فلمّا برئوا واشتدّوا قتلوا ثلاثة ممّن كانوا في الإبل، فبلغ رسول الله صلّى الله عليه وآله الخبر؛ فبعث إليهم عليّا عليه السّلام وهم في واد قد تحيّروا ليس يقدرون أن يخرجوا منه قريباً من أرض اليمن، فأسرهم وجاء بهم إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله، فنزلت هذه الآية

---

(١) الجواهر: ج٢١، ص ١٢٢.

عليه: «إنّما جزاء الَّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأَرض فساداً أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف، [كا؛ أو ينفوا من الأَرض» فاختار رسول الله صلّى الله عليه وآله القطع، فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف.][(١)].

وبيان الاستدلال به أنّ مورد نزول الآية ـ كما ترى ـ ليس من قيام فرقة في مقام المحاربة للدولة الإلهيّة، بل إنّما كان من هجوم قوم برئوا من المرض واشتدّوا على رعاة الإبل، وهو من مصاديق شهر السلاح وتجهيزه لإخافة الناس وقتلهم فالمورد قرينة على إرادة ماقاله المشهور في تفسير معنى المحارب، هذا.

لكن فيه أوّلاً أنّا لا نسلّم أنّ مورده من مصاديق مجرّد إشهار السلاح لإخافة الناس، كيف والمفروض أنّ الإبل إبل الصدقة ورعاتها عمّال الدولة الإسلاميّة، فهي دائرة من دوائر الحكومة الإسلامية، وهؤلاء القوم المحاربون إذا برؤا واشتدّوا هجموا على مسؤولي هذه الدائرة وموظّفيها وقتلوا منهم ثلاثة وفرّوا، والظاهر أنّه من باب الهجمة على الدولة بالسلاح لتضعيفها، فهو من مصاديق ما استظهرنا من الآية المباركة؛ من أنّ المحاربة المذكورة فيها هي القيام بالسلاح في وجه الدولة الإلهيّة.

وثانياً أنّه لو سلّمناه فإنما يكون بيان المورد قرينة على شمول موضوع الآية لمثلهم، وهو لا ينافي أن يؤخذ بظاهر الآية، ويكون مورد النزول وأمثاله أفراداً ادّعائيّة له؛ فلنا أن نقول: إنّ كلّ من قام بالسلاح في وجه الدولة فهو محارب ومن مصاديقه من شهر السلاح لإخافة الناس ورفع النظام والأمن الّذي أوجده رسول الله صلّى الله عليه وآله مؤسس هذه الدولة وإمامها.

---

(١) الكافي: كتاب الحدود، باب حدّ المحارب، الحديث١، ج٧، ص٢٤٥. التهذيب: باب الحد في السرقة... الحديث١٥٠، ج١٠ ص١٣٤. الوسائل: الباب١ من حدّ المحارب، الحديث٧، ج١٨، ص٥٣٥.

والإنصاف أنّ مورد النزول ليس من مصاديق إخافة الناس، فإن ظاهر تعليق الإخافة على الناس كون الخوف المراد للمحارب عامّاً للناس كلّهم ولو في محدودة عملهم، واطلاق الناس بهذا المعنى على رعاة إبل الصدقة ـ في فرض أنّهم خارج المدينة كما هو نصّ الحديث ـ غير ظاهر بل ظاهر العدم فليس في هذا الحديث أيّ تأييد لتفسير المشهور، هذا.

مضافاً إلى أن سنده غير معتبر لاشتراك أبي صالح بين الثقة وغيره.

ومنها صحيح بريد بن معاوية ـ المرويّ أيضاً في الكافي والتهذيب ـ قال: سأل رجلٌ أبا عبدالله عليه السَّلام عن قول الله عزّوجلّ: «إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله» قال: ذلك إلى الإمام يفعل به ما يشاء، قلت: فمفوّض ذلك إليه؟ قال: لا، ولكن نحو (بحقّ ـ خ يب) الجناية[1].

تقريب الدلالة: أنّه عليه السَّلام وإن لم يتعرّض لتفسير المحارب، إلّا أنّ جوابه عليه السلام عن السؤال الأخير: «ولكن نحو الجناية» كما في الكافي، أو «ولكن بحقّ الجناية» كما في نسخة التهذيب؛ يدلّ على أنّ المحارب هو الّذي يفعل جناية، ومراتب الجناية مختلفة، وهو يؤاخذ بمقدار جنايته؛ فلا محالة يدلّ على أنّ تفسير المحارب ما فسّره به المشهور فقد لا يكون منه إلّا إخافة الناس، وقد يزيد عليها أخذ المال فقط، وقد يزيد عليها قتل نفس محرّمة، وقد يزيد عليها كليهما، هذا.

والجواب عنه أوّلاً: أنّ الصحيحة لم تتعرّض إلّا لأنّ جزاء المحارب على قدر جنايته؛ وأنّ لجنايته مراتب متفاوتة؛ وأمّا أنّ المحاربة منحصرة في شهر السلاح لإخافة الناس، ومراتبها أيضاً منحصرة في الأقسام المذكورة فمّا لا

---

(١) الكافي: باب حدّ المحارب، الحديث٩، ج٧، ص٢٤٦. التهذيب: باب الحدّ في السرقة... الحديث١٤٦، ج١٠، ص١٣٣. الوسائل: الباب١ من حدّ المحارب، الحديث٢، ج١٨، ص٥٣٤.

دلالة في الصحيحة عليه، فهي لا تنافي أن تكون حقيقة المحاربة هي القيام بالسلاح في وجه الدولة الاسلامية، وغاية الأمر أن يكون شهر السلاح لإخافة الناس مصداقاً لها ولو كان مصداقاً ادّعائياً. وفي جميع الموارد يكون جزاء المحارب على قدر جنايته.

وثانياً إن سلّمنا أنّها بصدد بيان أنّ جزاء المحارب على مقدار جنايته بالتفصيل المذكور في التقريب فغاية الأمر أنّ المرتكز من مصداق المحارب في ذهن السائل هو قطّاع الطرق بالسلاح، ولذلك أجابه بأنّ جزاءه بمقدار الجناية وحقّها، ولا دلالة فيه على انحصار مصداقه بما هو المرتكز في ذهنه، ولا ينافي أن يكون المعنى بالذين يحاربون الله ورسوله امراً كلّيا يعمّ كلّاً من القائم بالسلاح في وجه الدولة الإسلامية والشاهر سلاحه لإخافة الناس.

ومنها خبر عبيدالله بن إسحاق المدائني ـ المرويّ أيضاً في الكتابين ـ عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال: سئل عن قول الله عزّوجلّ: «إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتّلوا» الآية؛ فما الّذي إذا فعله إستوجب واحدة من هذه الأربع؟ فقال: إذا حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً فقَتَل قُتِل به، وإن قَتَل وأخَذ المال قُتِل وصُلبَ، وإن أخذ المال ولم يَقتل قطّعت يده ورجله من خلاف، وإن شهر السيف فحارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً ولم يقتل ولم يأخذ المال يُنفى (نفي ـ يب) من الأرض «الحديث»[1].

وكيفيّة الإستدلال به تظهر مما مرّ، وحاصلها أنّ السؤال وقع عن مفاد الآية المباركة، والإمام عليه السّلام قد أجاب عنه بما يدلّ على انحصار مفهوم المحارب

(١) الكافي: باب حدّ المحارب، الحديث٨، ج٧، ص٢٤٦. التهذيب: الحديث ١٤٣ من باب الحدّ في السرقة...، ج١٠، ص١٣٢. الوسائل: الباب١ من حدّ المحارب، الحديث٤، ج١٨، ص٥٣٤.

فيما ينقسم إلى الأقسام الأربعة وهو من شهر السلاح للإفساد في الأرض بمثل أخذ المال أو القتل وهو قريب ممّا أفاده المشهور في تفسيره.

وفيه أوّلاً أنّه ليس في الحديث دلالة على تفسير المحارب بل حاصله أنه لو لم يكن من المحارب إلّا القيام بالمحاربة والسعي في الفساد في الأرض كان جزاؤه النفي من الأرض، وان زيد عليه اخذ المال أو القتل اشتد عذابه وهو لا ينافي أن تكون المحاربة بمعنى عام شامل للقيام بالسلاح في وجه الدولة وإن كان شهر السلاح لإخافة الناس مصداقاً ادّعائياً.

وثانياً أنّه لو كان تعرض الحديث لخصوصيات الجناية شاهداً لكان مقتضاه اختصاص المحارب بمن يشهر السلاح لأخذ المال إلّا انه قد يصل إلى مارامه بلا قتل، وقد يقتل الناس ولا يصل إلى أخذ المال، وقد يقتلهم ويأخذ اموالهم، وقد لا يكون منه سوى شهر السلاح لمارامه، ولا يصل إليه أصلاً، وفي كلّ من الصور له حدّ مخصوص، فلو كان الأخذ به لازماً انحصر المحارب في مثل السرقة بالسلاح، ولا يقول القوم به.

بل لا محيص لهم إلّا أن يقولوا بأنّ الخصوصيات غير دخيلة في المفهوم وحينئذٍ فنحن أيضاً نقول بمثله كما مرّ بيانه في الايراد الاوّل، هذا.

مضافاً إلى أن الرواية غير نقيّة السند؛ فانّ عبيدالله أو عبدالله بن إسحاق المدائني لم يذكر بمدح ولا ذمّ، وفي بعض اسنادها غيره من المجاهيل.

ومنها ما عن الدعائم مرسلاً قال: قال أبو عبدالله عليه السّلام: «وامر المحارب وهو الذي يقطع الطريق ويسلب الناس ويغير على اموالهم ومن كان في مثل هذه الحال إلى الإمام، فان شاء قتل؛ وإن شاء صلب: وإن شاء قطع؛ وإن شاء نفى، ويعاقبه الامام على قدر ما يرى من جرمه»[1].

---

(١) مستدرك الوسائل: الباب١ من ابواب حدّ المحارب، الحديث٣.

وبيان دلالته أنّه كالصريح في تفسير المحارب بقاطع الطريق المغير على اموال الناس وهو لا يشمل من قام بالسلاح في وجه الدولة الإسلامية.

ولكن فيه بعد الغض عما في سنده من الارسال.

أوّلاً أنّه مناف أيضاً لتفسير المشهور بانّه الّذي شهر السلاح لإخافة الناس فإنهم لم يعتبروا فيه خصوص قصد الاغارة على الأموال.

وثانياً أنّ قوله عليه السّلام عطفاً على ما ذكره من التفسير: «ومن كان في مثل هذه الحال» يخرج التفسير المذكور اوّلاً عن الاختصاص ويعمّمه إلى من كان مثله، فلنا أن نقول: إنّ كلّ من قام بصدد رفع الأمن أو النظام الّذي أوجده الامام فهو مثله.

هذه هي اظهر الاخبار الّتي قد يمكن ان يدّعى دلالتها على اختصاص مفهوم المحارب بمن شهر سلاحه لإخافة الناس أو لأخذ الاموال، وقد عرفت أنّ الحقّ عدم دلالتها عليه.

وأمّا غيرها من الأخبار فغاية مدلوله صدق عنوان المحارب على من شهر السلاح لإخافة الناس من غير دلالة فيه أصلاً على اختصاصه به فراجع ابواب حدّ المحارب من وسائل الشيعة وغيرها.

فالمتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لم يقم دليل على ارادة خلاف الظاهر من آية المحاربة، وعلى اختصاص عنوان المحارب بخصوص من شهر سلاحه لإخافة الناس، بل لا أقلّ من أنّه عامّ شامل لمن قام بسلاحه في وجه الدولة الاسلامية، فيجرى عليه أحد الحدود الأربعة المذكورة في الآية الشريفة جزاءً على المحاربة.

ولا نحتاج في إجراء حدّ القتل عليه إلى صدق عنوان البغي على الامام العادل وعموم ادلّته وإن كان هو أيضاً حقّاً والله العالم.

* * *

تنبيه

هل المعتبر في جريان حكم المحارب على من شهر سلاحه لإخافة الناس عموم الإخافة لعامّة الناس بحيث لا يجري حكمه على من شهر السلاح لاخافة عدّة خاصة أو شخص واحد؟

ظاهر بعض العبارات المنقولة عن المشايخ العظام ـ وهو ما اخذ في تفسير المحارب عنوان «إخافة الناس» كالشرايع والسرائر والارشاد وتحرير الوسيلة والمنهاج ـ ذلك ، فإنّ إضافة الإخافة إلى الناس إنّما تصدق اذا تعلّقت الإخافة بجمع معتدّ به كاهل قرية، أو محلّة من بلدة، أو كلّ من يعبر الزقاق أو السبيل. وامّا إن كان غايته من شهر السلاح إخافة شخص خاصّ فالظاهر أنّ إخافة الناس غير صادقة ومع عدم الصدق فلا مجال لجريان الحكم.

كما أن مقتضى ظاهر جمع آخر من العبارات كفاية مطلق الإخافة بل صرّح صاحب الجواهر به بقوله قدّس سرّه: «ولو واحد لواحد» إلّا أنّه قيّده بقوله: «على وجه يتحقّق به صدق ارادة الفساد في الأرض»[١].

أقول: إنّ ظاهر الأخبار موافق للقسم الثاني من العبارات بلا ان يكون فيها القيد الّذي زاده الجواهر.

ففي معتبر ضريس الكناسي المروي في الكافي والفقيه والتهذيب عن أبي جعفر الباقر عليه السّلام: «قال: من حمل السلاح بالليل فهو محارب إلّا ان يكون رجلاً ليس من اهل الريبة»[٢].

---

(١) الجواهر: ج٤١، ص ٥٦٤.

(٢) الكافي: باب حدّ المحارب، ح٦ ج٧، ص٢٤٦. الفقيه: باب حدّ السرقة، ح٢٩. التهذيب: باب الحدّ في السرقة... ح١٤٧ ج١٠، ص١٣٤. الوسائل: الباب٢ من ابواب حدّ المحارب، الحديث١، ج١٨، ص٥٣٧.

فقد اكتفى عليه السَّلام في التحاق الشخص بعنوان المحارب بمجرّد حمل السلاح باللّيل ولم يشترط فيه قيداً إلّا كونه من اهل الريبة وهو إنّما يفيد خروج مثل حرّاس الليل والشرطي ونحوهما فمن حمله بقصد الهجمة على شخص واحد مخصوص أيضاً فهو داخل في موضوع التفسير محكوم بحكم المحارب. واطلاقه ينفي القيد المذكور في كلام صاحب الجواهر أيضاً.

وفي صحيح محمَّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السَّلام «في حديث»...: ومن شهر السلاح في غير الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب فجزاؤه جزاء المحارب «الحديث»[1].

وهو في الدلالة والاطلاق مثل سابقه.

إن قلت: إنّ ورود هذه الاحاديث ذيل آية المحاربة وكونها ناظرة اليها يقتضي رعاية قيد الإفساد في الأرض المذكور فيها.

قلت: هذا إنّما كان يسلّم لو لم يكن شاهر السلاح لإخافة الغير فرداً إدّعائياً فانّها حينئذٍ كانت محمولة على أنّها في مقام بيان أنّ الجزاء على قدر الاستحقاق وبقدر الجناية وامّا حيث إنّه فرد ادّعائي ـ كما عرفت ـ فاللازم هو الأخذ بمدلول الاحاديث واتباع مدلولها كأنه ليس هنا شيء ورائها ومعه فالاحاديث مطلقة يؤخذ بها كما هي، والله العالم.

هذا تمام ماوفقنا الله تعالى من الكلام عن الامر الاوّل.

الأمر الثاني: البحث عن حكم المفسد في الأرض

والمقصود بالبحث فيه هو أنّه إذا قام احد أو جمع بالإفساد في الأرض

---

(١) الكافي: باب حدّ المحارب، ح١٢، ج٧، ص ٢٤٨. التهذيب: باب الحدّ في السرقة... ح١٤١، ج١٠، ص١٣٢. وسائل الشيعة: الباب١ من ابواب حدّ المحارب، الحديث١، ج١٨، ص٥٣٢.

وصدق عليه أو عليهم عنوان المفسد في الأَرض فهل مجرّد صدق عنوان المفسد في الأَرض يكفي لأن يحكم عليه وعليهم بالقتل، وإن تجرّدوا عن السلاح، بل وإن لم يكن همّهم القيام في وجه الدولة الاسلامية، بل كان غاية همّهم جمع المال وتحصيله مثلاً؟

وهنا أيضاً لابأس بالبحث أوّلاً عن كلمات أصحابنا الأخيار ممن يظهر منه أنّ الإفساد في الأَرض بمجرّده كاف لإجراء حدّ المحارب أو حكم القتل على فاعله، وثانياً عن مقتضى الادلة الواردة في هذا المضمار من آيات الكتاب والاخبار المأثورة عن المعصومين عليهم السَّلام.

فنقول: إنّه يظهر من كلمات بعض الاصحاب قتل المفسد في الأَرض، وقد عثرنا على هذا في مسائل اربع، ولعل المتتبع يظفر بموارد أُخر:

المسألة الاولى في من اعتاد قتل الرقيق والعبيد:

فمّن يظهر منه ذلك الفقيه المتقدم ابو الصلاح الحلبي في الكافي، حيث قال فيه مانصّه: «فان قتل الحرّ المسلم عبداً أو أمة فعليه قيمة كلّ منهما... فإن كان معتاداً لقتل الرقيق ضرياً عليه قتل؛ لفساده في الأَرض»[1].

أقول: الضريّ فعيل؛ من قولهم: ضرى الشيء بالشيء ضراوة: إذا اعتاده فلا يكاد يصبر عنه، وضرى الكلب بالصيد ضراوة: تعوّد.

وعبارته قدّس سرّه كما ترى علّلت قتل الحرّ المعتاد لقتل الرقيق بالإفساد في الأَرض، وفيه دلالة على ما رمناه.

وممّن يظهر منه السيد ابو المكارم ابن زهرة في الغنية، حيث قال في فصل الجنايات من الغنية مالفظه: «وإذا قتل السيّد عبده بالغ السلطان في تأديبه وأغرمه قيمته وتصدّق بها؛ فإن كان معتاداً لقتل الرقيق مصرّاً عليه قتل؛

---

(١) الكافي: مسائل القصاص، ص ٣٨٤.

لفساده في الأرض؛ لا على وجه القصاص، وكذا لو كان معتاداً لقتل أهل الذمّة -إلى أن قال بعد ذكر فروع أُخر-: ولا يجوز قتل القاتل بغير الحديد وإن كان هو فعل بغيره؛ بلا خلاف بين أصحابنا في ذلك كلّه»[١].

والعبارة كما ترى صريحة في ان الموجب لقتل من اعتاد قتل العبيد أو أهل الذمة إنّما هو فساده في الأرض، لا القصاص منه، كما أنّ ظاهر ذيل عبارتها أن هذا الامر أيضاً ليس خلافياً بين الاصحاب، وذلك أنّ دعوى اللاخلاف المذكور في الذيل بقرينة قوله قدّس سرّه: «في ذلك كلّه» راجعة إلى جميع الفروع المذكورة لا إلى خصوص عدم جواز قتل القاتل بغير الحديد كما لا يخفى.

وممن يظهر منه ذلك الفاضل الكيدري في الإصباح؛ حيث قال على ما حكي عنه: «وإذا قتل السيّد عبده... فان كان معتاداً لقتل الرقيق مصرّاً عليه قتل؛ لفساده في الأرض؛ لا على وجه القصاص»[٢].

والعبارة نصّ في الدلالة مثل ما سبقتها.

ويمكن ان يحمل عليه ما افاده شيخ الطائفة قدّس سرّه في التهذيبين:

ففي التهذيب -بعد نقل رواية السكوني عن الصادق عن أبيه عن آبائه عليهم السَّلام عن علي عليه السَّلام «أنّه قتل حرّاً بعبد قتله عمداً»- «قال محمّد ابن الحسن: الوجه في هذه الرواية أن نحملها على من يكون عادته قتل العبيد لأنّ من يكون كذلك جاز للامام أن يقتله به، لكي ينكل غيره عن مثل ذلك»[٣].

ومثله بعينه عبارة الاستبصار[٤] إلّا أنّ فيه «متعوّداً لقتل العبيد» مكان

---

(١) الغنية: المطبوعة ضمن الجوامع الفقهية، ص ٦٢٠.

(٢) عن الإصباح، كتاب الجنايات، ص ٢٩٩.

(٣) التهذيب: باب القود بين الرجال والنساء...، الحديث٥٤، ج١٠، ص١٩٢.

(٤) الاستبصار: باب انّه لا يقتل حرّ بعبد، الحديث٧، ج٤، ص٢٧٣.

قوله في التهذيب: «عادته قتل العبيد».

فهو قدّس سرّه وإن لم يصرّح بانّ الموجب له هو إفساده في الأَرض، إلّا أنه هو الذي يصح ان يكون موجباً له فان نكول الغير عن مثل فعله من قبيل الفوائد المترتبة عليه، لا أنّه الموجب له، بداهة أنّ موجب قتل العاصي إنّما هو فعله، لا انتفاع الغير بقتله، الّذي هو من قبيل الفوائد المترتبة.

والتعبير بالجواز في قوله قدّس سرّه: «جاز للإمام أن يقتله به» لعلّه من باب جواز اختيار احد الاطراف في الواجب التخييري، فاجراء الحد المذكور في الآية المباركة واجب على الامام، وإليه الخيار في اختيار أيٍّ من الاربعة شاء.

فالحاصل أنّ عبارة الاعلام الثلاثة المتقدمة صريحة في أنه يقتل المعتاد لقتل الرقيق حدّاً لإفساده في الأَرض، وعبارة الشيخ في الكتابين قابل للإنطباق عليه.

واستحسنه صاحب الرياض وقال: «وهو وجه حسن والنصوص شاهدة، ولا منافاة بينها وبين ما مرّ من الأدلّة بعدم قتل الحرّ بالعبد؛ لظهورها في النفي على جهة القصاص، ونحن نقول به ولكنّه لا ينافي ثبوته من جهة الفساد».

نعم هنا قول آخر بقتله قصاصاً يظهر من عبارات جمع من الفقهاء.

منها عبارة ابن حمزة في الوسيلة قال فيها ـ في فصل في بيان احكام قتل العمد المحض ـ مانصّه: «ولا يقتل الكامل بالناقص إلّا إذا اعتاد قتل أهل الذمّة والعبيد فيقاد به بعد ما يؤخذ من وليّه فضل مابين الديتين أو الديّة وقيمته»[1].

فإنّه «قدّس سرّه» كما ترى عبّر بقوله «يقاد» الدال على أنّ قتله إنّما يكون قصاصاً، ولذلك حكم على وليّه باداء الفاضل عن قيمة العبد ثم الاقتصاص.

---

(١) الجوامع الفقهيه: ٧٤٩.

ومنها عبارة الفقيه الاقدم سلار بن عبدالعزيز الديلمي «قدّس سرّه» في مراسمه قال: «فإن كان [يعني القاتل] حرّاً مسلماً لم يقتل بها... ولا قود عليه، إلّا أن يكون معتاداً لقتل العبيد وأهل الذمّة فيقتل به ويؤخذ الفاضل»(١).

وظهور عبارته «قدّس سرّه» في انّ قتل المعتاد إنّما كان من باب القصاص واضح ،كيف لا؟ وإلّا لم يكن لأخذ الفاضل معنى.

وإلى هذا القول اشار العلامة في الارشاد حيث قال: «الخامس (يعني من شرائط القصاص) التساوي في الحرية فلا يقتل حرّ بعبد ولا بمكاتب تحرّرا كثره ولا مدبّر ولا امّ ولد، فان اعتاد؛ قيل: يقتل مع ردّ الفاضل»(٢).

فانّ ذيل عبارته هذه هو الّذي تعرّض له الوسيلة والمراسم فيما نقلنا من عبارتيها. وإن كان ظاهره انه نفسه متوقف في هذه الفتوى، كما يظهر التوقف فيها من المحقق في الشرايع والنافع.

وفي قبال هذين القولين ما يظهر من النهاية لشيخ الطائفة من أنّه ليس عليه الّا التعزير قال قدّس سرّه مالفظه: وللسلطان أن يعاقب من يقتل العبيد بما ينزجر عن مثله في المستقبل(٣).

فانّه ظاهر في أنّه لا يقتل بل يعزّر ويعاقب عقوبة توجب انزجاره عن مثل قتلهم.

وبمثل عبارة النهاية عبّر ابن إدريس.

وبالجملة ففي المسألة اقوال ثلاثة منها قتل معتاد قتل العبيد جزاءً على

---

(١) المراسم العلوية: ص ٢٣٨، طبع مجمع اهل البيت عليهم السّلام.

(٢) ارشاد الاذهان: ج٢ ص ٥ ـ ٢٠٤.

(٣) النهاية ونكتها: ج٣، ص ٣٩١.

افساده في الأَرض وبه قال جمع من القدماء واستحسنه صاحب الرياض من المتأخرين كما عرفت.

المسألة الثانية في من اعتاد قتل أهل الذمّة؛ فإنّ من شرائط القصاص التساوي في الدين فلا يقتل مسلم بكافر وان كان ذمّياً، إلّا أنّه إذا اعتاد مسلم قتل الذمّيين فقال جمع من الفقهاء بانه حينئذٍ يقتل حدّاً لإفساده لا قصاصاً.

فمن هؤلاء الفقهاء السيّد أبو المكارم ابن زهرة في الغنية؛ فإنه في عبارته الماضية قد سوّى بين من اعتاد قتل الرقيق ومن اعتاد قتل اهل الذمّة، في أنّهما يقتلان للفساد في الأَرض لا على وجه القصاص.

ومنهم الفقيه الاقدم أبو الصّلاح التقي الحلبي «قدّس سرّه» فانه قال في الكافي: «وإن قتل (يعني المسلم) ذمّياً أو ذمّية فعليه الدية، فان كان معتاداً لقتل أهل الذمّة ضربت عنقه لفساده في الأَرض؛ لا على جهة القصاص»[١].

ونقله العلامة في المختلف عن ابن الجنيد فقال: «قال ابن الجنيد: والكافر الّذي لم يحصل له ذمّة قبل ملك رقبته عفوه لا يقاد لمسلم، ولا يقاصّ من جرحه ايّاه، وله ديته، وكذلك الحكم في اولادهم، فان جعل المسلم ذلك عادة قتل بهم؛ لا من طريق القود، ولكن لإفساده في الأَرض الذي به يقام مقام المحاربين»[٢]، هذا.

وهو الذي اختاره العلامة في ظاهر المختلف؛ حيث قال بعد نقل قول ابن الجنيد وابن إدريس: «والوجه ما قاله الشيخ؛ لنا أنّه مفسد في الأَرض بارتكابه قتل من حرّمه الله قتله، فجاز قتله حدّاً»[٣].

---

(١) الكافي: ص ٣٨٤.

(٢) و (٣) المختلف: كتاب القصاص والديات، الفصل الثالث، المسألة٦.

وظاهر عبارات جمع من الاصحاب أنّ من اعتاد قتل اهل الذمّة يقتل قصاصاً لا حدّاً؛ فانه المستفاد من الشيخ المفيد في المقنعة[١] ومن شيخ الطائفة في التهذيب[٢] والاستبصار[٣] ومن المحقق في المختصر النافع[٤] وغيرهم فراجع.

كما أن ظاهر جمع آخر أنه لا يقتل به كما في نهاية شيخ الطائفة[٥] وسرائر ابن إدريس[٦] وهو ظاهر العلامة في القواعد وصريح فخرالمحققين في الايضاح[٧].

فالحاصل أنّ المسألة ذات أقوال ثلاثة، والقول الاوّل منها: أنّ من اعتاد قتل أهل الذمّة يقتل حدّاً،لإفساده في الأرض وهو قول هؤلاء الفقهاء الثلاثة من المتقدمين وهو ظاهر عبارة المختلف.

واختاره من متأخري المتأخرين المحقق المقدس الاردبيلي «قدّس سرّه» في شرحه للارشاد، فانه قدّس سرّه بعد طرح المسألة، ونقل الاقوال، ونقل دعوى الاجماع عن شارح الارشاد على قتل المعتاد، ونقل قول ابن إدريس على خلافه قال ما لفظه:

«والّذي يقتضيه عموم الكتاب هو عدم القصاص بالذمّي مطلقاً، مؤيّداً برواية محمّد بن قيس المتقدمة وإجماع ابن إدريس، فكان عدم قتل المسلم بالذمّي ممّا لا كلام فيه عندهم إذا لم يكن ذلك عادة، ومعها لا يبعد القتل

(١) المقنعة: باب القود بين النساء والرجال... ص٧٣٩.
(٢) التهذيب: باب القود بين الرجال والنساء... ج١٠، ص١٨٩.
(٣) الاستبصار: باب أنه لا يقاد مسلم بكافر، ج٤، ص٢٧١.
(٤) النافع، ذيل الشرط الثاني من الشرائط المعتبرة في القصاص.
(٥) النهاية ونكتها: ج٣، ص٣٨٩.
(٦) السرائر: ج٣، ص ٣٥٢.
(٧) ايضاح الفوائد: ج٤، ص ٥٩٤.

حدّاً ودفعاً للفساد، لا قصاصاً معه؛ فانّ المقتولين كثيرون فمن يقتل ومن يردّ؟!».

فقد تلخّص أنّ المسألة في حكم من اعتاد قتل اهل الذمّة خلافيّة، وأنّ جمعاً من المتقدمين والمتأخرين قالوا بأنّه يقتل حدّاً، لإفساده في الأرض.

المسألة الثالثة في قتل النبّاش إذا تكرر منه الفعل وفات الإمام تأديبه؛ فقد أفتى بجواز قتله حينئذٍ الشيخ المفيد في المقنعة بقوله: «وإذا عُرف الإنسان بنبش القبور، وكان قد فات السلطان ثلاث مرّات، كان الحاكم فيه بالخيار؛ إن شاء قتله، وإن شاء عاقبه وقطعه، والأمر في ذلك إليه؛ يعمل فيه بحسب مايراه أزجر للعصاة وأردع للجناة»[١].

وقال الشيخ في النهاية: «ومن نبش قبراً وسلب الميّت كفنه وجب عليه القطع.. فإنّ تكرّر منه الفعل، وفات الإمام تأديبه كان له قتله، كي يرتدع غيره عن إيقاع مثله في مستقبل الأوقات»[٢].

وبمثله أفتى ابن البرّاج في المهذّب[٣] وسلار في المراسم مع التقييد بثلاث مرّات[٤].

وفي التهذيبين بعد إيراد خبرين يدلّان على أنّ امير المؤمنين عليه السَّلام أمر الناس بوطىء نبّاش بارجلهم حتّى مات قال: «فالوجه في هاتين الروايتين أن نحملها على أنّه إذا تكرّر منهم الفعل ثلاث مرّات، وأُقيم عليهم الحدود فحينئذٍ يجب عليهم القتل، كما يجب على السارق، والإمام مخيّر في كيفية القتل كيف شاء، حسب ما يراه اردع في الحال»[٥].

---

(١) المقنعة: باب الحدّ في السرق والخيانة...، ص٨٠٤.
(٢) النهاية ونكتها: ج٣، ص ٣٣٧.
(٣) المهذّب: باب حدود المحارب والختّاق...، ج٢، ص٥٥٤.
(٤) المراسم العلوية: ص ٦١ - ٢٦٠.
(٥) الإستبصار: ج٤، ص ٢٤٨، التهذيب: ج١٠، ص١١٨.

فهو «قدّس سرّه» في هذين الكتابين جعل محمل الخبرين مورد اقامة الحدّ ثلاث مرّات والقتل في الرابعة، ولذلك عبّر عنه بالوجوب، وهو غير مفروض نهايته الَّذي هو قريب من فرض المقنعة.

وقد أفتى بجواز قتله مع تكرر الفعل وفوت تأديبه المحقق في الشرايع والنافع والعلّامة في القواعد والارشاد، بل ظاهر الارشاد تحتم القتل و وجوبه.

وكيف كان؛ فان المحقّق «قدّس سرّه» في نكت النهاية احتمل في وجه جواز قتله مع التكرّر كونه من المفسدين في الأرض، قال «قدّس سرّه» هنا ما لفظه:

«وأمّا أنّه يقتل مع تكرار الفعل ثلا ثاً وفواته فلما روي أنّ عليّا عليه السَّلام قتل نبّاشا؛ فنحمل على أنّه تكرّر منه الفعل، توفيقاً بين الأحاديث؛ هذا اختيار الشيخ في التّهذيب والمفيد في المقنعة، أو على أنّه يقتل بفساده، والنظر في ذلك إلى الإمام؛ إن شاء قطعه، وإن شاء قتله»[١].

وهكذا العلّامة في المختلف، فإنّه «قدّس سرّه» بعد طرح المسألة، ونقل الأقوال المختلفة فيها اختار قتل النبّاش مع التكرر وقال في وجهه مالفظه:

«وأمّا القتل مع التكرّر؛ فلأنّه مفسد، وما روي أنّ عليّا عليه السَّلام أمر بأن يطأه الرجال حتّى يموت، وليس ذلك في اوّل مرّة لما تقدّم من وجوب القطع كما يقطع في السرقة، فتعيّن أن يكون مع التكرار»[٢].

فالحاصل أنّ في هذه المسألة أيضاً قد علّل قتل النبّاش مع التكرار بأنه مفسد؛ إحتمالاً في كلام المحقق في النكت، واختياراً في كلام العلّامة في المختلف.

---

(١) النهاية ونكتها: ج٣، ص ٣٣٧.

(٢) المختلف: كتاب الحدود، الفصل الثالث في حدّ السرقة والمحاربة، المسألة٢٠.

المسألة الرابعة: في قتل من احرق دار الغير وما فيها:

قال شيخ الطائفة في النهاية: «ومن رمى في دار غيره متعمّداً ناراً؛ فاحترقت وما فيها كان ضامناً لجميع ماتتلفه النار؛ من النفوس والأثاث والامتعة وغير ذلك، ثمّ يجب عليه بعد ذلك القتل»[١].

واستشكل في السرائر إطلاق قوله: «ثم يجب عليه بعد ذلك القتل» فقال: «وهذا غير واضح؛ لأنّه إن كان قتل العمد فليس عليه إلّا القود؛ فحسب وإن كان قتل شبيه العمد أو الخطأ المحض فلا يجب عليه القود بحال؛ فليلحظ ذلك»[٢].

والمحقق قدّس سرّه في نكته قد علّل أوّلاً اطلاق كلام الشيخ برواية السكوني، إلّا أنه ضعّفه بقوله: «لكنّ الرواية ضعيفة السند، فلا يمكن التمسك بظاهرها» ثم قال مانصه:

«والوجه أنّه إن قصد إتلاف الأنفس، ولم يكن طريق إلى الفرار؛ وجب في الأنفس القصاص، وفي المال الضمان، وأمّا الدار فيلزم قيمة ما تلف من آلتها؛ وأرش مانقص من طوبها وأرضها وآلتها، ولا يجب مع سلامة الأنفس القتل، لكن إن اعتاد ذلك قصداً للفساد؛ ورأى الإمام قتله حسماً لفساده؛ لم استبعده»[٣].

فهو قدّس سرّه كما ترى قد أفتى بجواز قتله اذا رآه الإمام، إستناداً إلى أنه مفسد.

ومثله العلّامة «قدّس سرّه» في المختلف، فانّه «قدّس سرّه» بعد طرح المسألة، وذكر الأقوال فيها، ونقل نقد ابن إدريس قال مالفظه:

(١) و (٣) النهاية ونكتها: باب ضمان النفوس وغيرها، ج٣، ص ٤١٨ - ٤١٩.

(٢) السرائر: كتاب الديات والجنايات، باب ضمان النفوس وغيرها، ج٣، ص٣٧١.

«والوجه ما قاله الشيخ، لنا أنّه من المفسدين في الأرض، وما رواه السكوني[١] عن الصادق عن الباقر عليهما السّلام عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنّه قضى في رجل اقبل بنار وأشعلها في دار قوم؛ فاحترقت واحترق متاعهم، قال: يغرم قيمة الدار وما فيها ثمّ يقتل»[٢].

فهذان العلمان «قدّس سرّهما» كما ترى قد أفتيا تبعاً للشيخ بجواز قتل من تعمّد إلى احراق دار الغير ومافيها، واستندا فيه إلى أنّه من المفسدين في الأرض.

* * *

فقد تلخّص أنّ كون الإفساد في الأرض عنواناً خاصّاً لقتل المفسد أمر معهود عند فقهائنا الاماميّة قدّس سرّهم قد وفقنا الله تعالى للعثور على موارد اربعة، ولعلّ المتتبّع يظفر بموارد أُخر.

نعم الإنصاف أنّ كلّاً من هذه الموارد قد ورد فيه رواية أو روايات تدلّ على حكمه وادّعى إنطباقها عليه، إلّا أنّه لا ينافي ما قلناه من استناد هؤلاء العظام إلى عنوان الافساد في الأرض، كما لا ينافي أن يكون لهذا الحكم علّة اخرى ودليل آخر.

تبيّن مقتضى الادلّة

إذا عرفت ما ذكرنا فالواجب علينا حينئذٍ أن نرجع إلى الادلّة، حتّى يتبين لنا مفادها فنتّبعه، فنقول:

إنّ من البديهي حرمة قتل كلّ مسلم أو ذمّي ومن بحكمه وعموم مثل قوله صلّى الله عليه وآله: «فإنّ دماءكم واموالكم عليكم حرام»[٣] يدل عليها، فمع

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من ابواب موجبات الضمان، ج١٩، ص٢١٠.

(٢) المختلف: كتاب القصاص والديات، الفصل الرابع، المسألة٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب١ من ابواب قصاص النفس، الحديث٢، ج١٩، ص٣.

الشكّ في تشريع القتل للمفسد في الأرض يكون هو المرجع، ومع الغضّ عنه فاستصحاب حرمة قتله قبل صيرورته مفسداً أيضاً يقتضي بقاء حرمته.

وبالجملة مقتضى الأصل اللّفظي والعملي هو الحرمة، والمصير إلى الجواز أو الوجوب يحتاج إلى دليل خاصّ.

وحينئذٍ نقول: إنّه يمكن الاستدلال على الجواز ـ بالمعنى الاعمّ ـ بالادلة الثلاثة؛ أعني الإجماع والكتاب والسنّة:

أمّا الإجماع فبما مرّ في كلام السيّد أبي المكارم ابن زهرة؛ فإنّه قدّس سرّه بعد حكمه بتعيّن قتل معتاد قتل الرقيق واهل الذمّة، وذكر فروع أُخر قال: «بلاخلاف بين اصحابنا في ذلك كلّه»، هذا.

وأنت خبير أوّلاً بأنّ المذكور في كلامه هو اللاخلاف، وهو أعمّ من الاجماع، إذ هو يجتمع مع عدم تعرّض عدّة من الفقهاء لاصل المسألة، ويحتمل أنّهم لو تعرّضوها لما أفتوا بجواز قتله.

وثانياً بأنّ هذا الاجماع ـ على فرضه ـ محتمل المدرك، فلعلّ المجمعين استندوا إلى بعض ما يأتي من الكتاب والسنّة، فلا يكشف عن رأي المعصوم عليه السّلام ولا عن دليل آخر ازيد ممّا يأتي من الآيات والروايات، فلا قيمة له في الإستدلال.

وأمّا الكتاب فيمكن أن يستدلّ له بآيات:

منها قوله تعالى: «من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنّه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنّما قتل النّاس جميعاً ومن أحياها فكأنّما أحيا النّاس جميعاً»[1].

بيان الدلالة أنّه لا ريب عند العقلاء أنّ قتل النّاس جميعهم من أقبح

(١) سورة المائدة: الآية ٣٢.

القبايح، وقد صرّحت الآية المباركة بأنّ قتل نفس واحدة إذا لم يكن قصاصاً ولا لأجل كونها مفسدة في الأرض فهو بمنزلة قتل جميع الناس ومن اقبح القبائح واكبر الكبائر وحينئذٍ فتقييد استقباحه بأن يكون بغير نفس ولا فساد في الأرض فيه دلالة واضحة على أنّه إذا كان قتل النفس بعنوان القصاص ومن باب الاعتداء بالمثل فلا قبح فيه، كما أنّه إذا كان مجازاة على فسادها في الأرض ومن باب دفع الفساد في الازمنة التالية فلا قبح فيه أيضاً.

فإن قلت: إنّ الاستدلال بالآية بالبيان المذكور إستدلال بمفهوم اللقب فيرد عليه؛ أوّلاً أنّه قد تبيّن في مبحث المفاهيم من الاصول أنّ اللقب لا مفهوم له، وثانياً أنّه لو سلّم له هنا مفهوم كان مفهومه «أنّه من قتل نفساً بفسادها في الأرض فليس قتلها بمنزلة قتل جميع الناس»، فإنّ المفهوم انتفاء الحكم المعلّق على القيد الّذي له مفهوم عند انتفاء هذا القيد، وهذا المفهوم لا دليل فيه على انتفاء حرمة قتل النفس إذا كان جزاء عن فسادها في الأرض، فلعلّه حينئذٍ أيضاً حرام، إلّا أنّه لا تبلغ حرمته في الشدة مرتبة قتل الناس جميعاً، هذا.

قلت: أمّا الايراد الاوّل فالجواب عنه أنّ ما تبيّن في الأُصول هو أنّ مجرّد تعليق الحكم على اللّقب لا مفهوم له ولا يقتضي انتفاؤه بانتفاء اللقب، بحيث كان هذا ضابطاً وقاعدة كلّية، كدلالة العامّ على العموم، بحيث يحتاج القول بعدم المفهوم في مورد إلى قرينة خاصّة، ونحن لا ننكره، إلّا أنّه لا ينافي أن يكون لتعليقه عليه في مورد خاصّ مفهوم ودلالة على انتفائه عند الإنتفاء؛ لقيام قرينة خاصّة عليه، وما نحن فيه احد هذه الموارد الخاصّة.

توضيحه: أنّ قبح قتل النفس وبشاعته ليس امراً شرعياً محضاً، بل هو ممّا اتفق عليه العقلاء كلّهم، وهكذا دفع فساد المفسدين في الأرض وقتلهم اذا توقف رفع فتنتهم عليه أيضاً ممّا ارتكزت عليه عقول العقلاء وحينئذٍ فاذا القيت إلى هؤلاء العقلاء هذه الآية المباركة كان ارتكازهم قرينة متصلة على

أنّ الشارع أيضاً يمضي ما عليه ارتكازهم وأنّ قتل النفوس محرّم إلّا إذا كان من باب القصاص أو لدفع فساد المفسدين في الأرض.

وأمّا الايراد الثاني؛ فالجواب عنه أنّه لا شكّ عند الاذهان العرفية أنّ مفاد المنطوق إنّما هو بيان حرمة قتل النفس وأنّه حرام ومن الكبائر وأنّ مفهومه أنّه إذا كان قتل نفس من باب الاعتداد بالمثل أو من باب دفع فسادها فلا حرمة له.

وبعبارة أُخرى:إنّ التعبير المذكور في الآية لو كان في امر تعبّديّ محض ليس له عند العقلاء اصل لكان لما ذكر من الايراد وجه وأمّا إذا كان مورده أمراً يكون للمخاطبين فيه حكم في المستثنى منه والمستثنى ـ كما عرفت ـ وكان هذا الحكم في كليهما موافقاً لما جاء في الآية مفهوماً ومنطوقاً فلا يبقى حينئذٍ شبهة في أنّ المعلّق على القيدين نفس الحرمة لا شدّتها وأنّ قتل النفس إذا كان بنفس أو بفساد في الأرض فلا حرمة له اصلاً.

فإن قلت: إنّ المذكور في الآية أنّ ما تضمّنته الآية المباركة من الحكم قد كتب على بني اسرائيل، فهو من التشريعات المجعولة في دين اليهود، ولا دلالة فيها على جريانه وسريانه في شريعة الإسلام أيضاً.

قلت: بل لا ينبغي الشبهة في أنّ ذاك المذكور حكم عامّ لجميع الشرايع الإلهيّة فهو جار وسار في شرع الإسلام أيضاً وذلك:

أمّا اوّلاً؛ فلأنّ تفريع هذا الحكم ـ بقوله تعالى: «من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل» ـ على حكاية ابني آدم وقتل أحدهما لأخيه مع التصريح فيها ـ بقوله تعالى: قال: لأقتلنّك؛ قال: إنّما يتقبّل الله من المتقين ـ على أنّ قتل النفس مضادّ للتقوى؛ فيه دلالة على أنّ كتابة هذا الحكم وهذا التحريم إنّما هو لرعاية التقوى؛ فقتل النفس منافٍ للتقوى إلّا في الموردين ولا محالة يكون الحكم عامّا لجميع الشرايع الإلهيّة، هذا.

مضافاً إلى أنّ ما عليه قتل النفس عند العقلاء من القبح والبشاعة وأنّ ما تضمّنته الآية الشريفة تأكيد لما عليه ارتكازهم فهذا قرينة واضحة على أنّ مضمون الآية نفياً واثباتاً لا يختصّ بدين دون دين، ولا بأُمّة دون أُمّة.

وأمّا ثانياً فلانّه قد وردت ذيل الآية المباركة روايات معتبرة الاسناد تدلّ على عموم الحكم لجميع الشرايع الإلهية.

ففي صحيحة محمّد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السَّلام عن قول الله عزّوجلّ: «من قتل نفسا بغير نفس فكأنّما قتل الناس جميعاً» قال: له مقعد في النار لو قتل الناس جميعاً لم يرد إلّا إلى ذلك المقعد»[1].

فترى أنّ السائل والمسؤول قد سلّما أنّ الحكم المذكور في الآية عامّ لكلّ أحد، وإنّما سأل السائل عن المقصود من أنّ قتل نفس واحدة بمنزلة قتل جميع الناس فأجابه الإمام عليه السَّلام بما هو أيضاً عامّ لكلّ احد وأنّ من قتل نفسا واحدة يرد في النار المقعد الّذي كان يرده لو قتل جميع الناس.

وفي صحيحة حمران قال: «قلت لأبي جعفر عليه السَّلام: ما معنى قول الله عزّوجلّ: «من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنّه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنّما قتل الناس جميعا» قال: قلت: وكيف فكأنّما قتل الناس جميعاً فإنّما قتل واحدا؟ فقال: يوضع في موضع من جهنّم إليه ينتهي شدّة عذاب أهلها لو قتل الناس جميعاً إنّما كان يدخل ذلك المكان، قلت: فإنّه قتل آخر؟ قال: يضاعف عليه»[2].

وهذه الصحيحة في الدلالة على ارتكاز ذهن السائل على العموم وتقرير

---

(١) وسائل الشيعة: الباب١ من القصاص، الحديث١ ج١٩، ص٢، عن الكافي، باب القتل من كتاب الديات، الحديث٦، ج٧، ص٢٧٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب١ من القصاص، الحديث٢ ج١٩، ص٢، عن الكافي، باب القتل من كتاب الديات، الحديث١، ج٧، ص٢٧١.

المعصوم عليه السَّلام له فيه أوضح.

وفي موثقة فضيل بن يسار: «قلت لأبي جعفر عليه السَّلام: قول الله عزّوجلّ في كتابه: «ومن أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعاً» قال: من حرق او غرق، قلت: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال: ذاك تأويلها الأعظم»[١].

فالموثقة ـ كما ترى ـ عامّة لجميع الازمان دالّة على من انجى نفسا من حرق أو غرق أو ضلال فكأنّما احيا الناس جميعاً، ولا اشعار فيها بالاختصاص ببني اسرائيل، كما هو واضح جدّاً.

والأخبار في هذا المعنى متعدّدة[٢] ودلالتها على ما ذكرنا واضحة.

فإن قلت: إن سلّمنا دلالة الآية فغاية الأمر أن تدلّ على جواز قتل المفسد في الأرض اجمالا، إلّا أنّه ليس لها اطلاق لكي يستفاد منها أنّ الإفساد في الأرض تمام الموضوع لجواز قتل المفسد، فكما أنّ قتل النفس الّذي هو عدل الافساد في الأرض في الآية المباركة ليس باطلاقه موضوعاً لجواز القصاص، بل له شرائط مذكورة في محلّه فهكذا الأمر في الفساد في الأرض.

قلت: إنّ الايراد كان له مجال لو كان مسألة قتل المفسد في الأرض امراً تعبّدياً محضاً، وأمّا إذا كانت مسألة عقلائية مرتكزة فالإشارة إليها في لسان الشارع يفهم منها إمضاء ماعليه العقلاء، بحيث لو كان بناء الشرع على خلافه لوجب بيانه. والحق أنّها مسألة ارتكازية بحكم العقلاء بقتل المفسد في الأرض دفعا لفساده لكنّه ليست سيرة عمليه يستند إليها بل حكم عقلائي إذا وافق معه الشرع ولو في قالب الاجمال يفهم العرف منه الاطلاق بلحاظ أنه يفهم امضاء ما يحكمون انفسهم به.

---

(١)و(٢) اصول الكافي: كتاب الايمان والكفر، باب في احياء المؤمن ج٢، ص٢١٠ - ٢١١، تفسير البرهان ونور الثقلين، ذيل الآية.

وممّا يشهد لكونه حكماً ارتكازياً عقلائياً قوله تعالى حكاية عن فرعون: «وقال فرعون ذروني أقتل موسى وليدع ربّه إنّي أخاف أن يبدّل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد»(١).

فان العالي اللّعين استشار الاقدام على قتل الرسول وجعل مبرّره أنّه يخاف عليه تبديل دين الناس أو اظهار الفساد في الأرض وابداء هذا المبرّر لايتمّ الّا إذا كان ارتكاز مخاطبيه ـ وهم من العقلاء ـ على أنّ من يظهر الفساد في الأرض فهو مستحق لمجازاة القتل بل يجوز قتله اذا خيف منه الافساد؛ دفعا لفساده، وصونا للاجتماع عنه.

فالآية تدلّ على ثبوت هذا الارتكاز للعقلاء من قديم الأيّام كما هو شأن كلّ مرتكز عقلائي. إلّا أنّ هذا الارتكاز بنفسه ليس ممّا يصحّ الاستناد إليه ما لم يقرّره ويمضه الشارع فاذا القى إلى هؤلاء العقلاء قوله تعالى: «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنّما قتل الناس جميعاً» يفهمون منه امضاء ارتكازهم، وأنّ الشارع أيضاً يجوّز قتل المفسد في الأرض، كما عليه ارتكازهم.

فقد بان أنّ الآية المباركة تام الدلالة على جواز قتل المفسد في الأرض، وعلى أنّ الافساد في الأرض تمام موضوع لجواز قتله. والله العالم.

ومنها قوله تعالى: «وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة ويكون الدين كلّه لله»(٢) ونظيره قوله تعالى: «وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة ويكون الدين لله»(٣).

وتقريب الدلالة أنّه تعالى أمر المسلمين بالمقاتلة وأوجبها عليهم وجعل غايتها ونهايتها أو غاية ايجابها أن لا تكون فتنة، فما دامت الفتنة فالقتال واجب

(١) غافر: ٢٦.

(٢) الأنفال: ٣٩.

(٣) البقرة: ١٩٣.

لرفعها، بل حيث إنّ الغاية من إيجاب القتال أو غاية القتال الواجب أن لا تكون فتنة، فكما أنّه إذا كانت هنا فتنة فالقتال واجب حتى ترتفع وتنعدم، فهكذا إذا كان هنا شخص أو جماعة بصدد الفتنة فالقتال لازم لدفعها.

وحينئذٍ فاذا كانت الفتنة لا ترتفع أو لا تندفع إلّا بقتال شخص وقتله فلا محالة يجوز بل يجب قتاله وقتله؛ وبما أنّ الفتنة مساوقة للفساد الواسع الذي نعبّر عنه بالفساد في الأرض، فقتال المفسد في الأرض وقتله واجب لكي يرتفع الفساد أو يندفع.

نعم إذا رفع اليد بنفسه عن الفساد فقد تحقّقت الغاية، ولا يجب بعده القتال، وهكذا إذا أوجب قتاله أن ينتهي عن الفساد فلا يجوز بعد ذلك قتله وقتاله، فالآية وإن دلّت على جواز قتل المفسد، إلّا أنّه ليس من قبيل الحدّ عليه، بل من باب الصدّ عن المنكر والنهي عنه، فلا يجوز ارتكابه إلّا إذا توقف رفع الفساد والفتنة أو دفعها عليه.

هذا غاية التقريب لدلالة الآية على وجوب قتل المفسد.

والإنصاف أنّ دلالة الآية على وجوب القتال إلى أن لا تكون فتنة واضحة، ومآلها إلى ايجاب قتل من كان منشأ لهذه الفتنة إذا كان وجوده مبدأ لها، لا بمعنى انحصار طريق قلع اصل الفتنة في قتله، بل فيما كان قتله حاسما لها من أصلها، وإن كان هنا طريق آخر أيضاً، فدلالة الآية على جواز قتل منشأ الفتنة ممّا لا ينبغي الريب فيه.

إلّا أنّ الكلام هنا من جهتين:

إحداهما أنّه قد وردت السنة بأنّ المراد بالفتنة هو الشرك بالله وفسرها مجمع البيان أيضاً به في ذيل قوله تعالى: «والفتنة أشدّ من القتل»[1] قال:

---

(١) البقرة: ١٩١.

والمراد بها في الآية الشرك بالله ورسوله؛ أي شركهم بالله وبرسوله اعظم من القتل في الشهر الحرام[١] وقال ـ ذيل قوله تعالى في سورة البقرة ـ: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» ـ: أي شرك ، عن ابن عبّاس وقتادة ومجاهد، وهو المرويّ عن الصادق عليه السَّلام[٢].

وفي صحيحة محمَّد بن مسلم المروية في روضة الكافي قال: قلت لأبي جعفر عليه السَّلام: قول الله عزّوجلّ: «وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة ويكون الدين كلّه لله» فقال: لم يجيء تأويل هذه الآية بعد؛ إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله رخّص لهم لحاجته وحاجة أصحابه، فلوقد جاء تأويلها لم يقبل منهم، لكنّهم يقتلون حتّى يوحّد الله عزّوجلّ، وحتّى لا يكون شرك [٣].

فقد سأل الراوي عن الآية المباركة، والظاهر أن سؤاله معطوف إلى ما بعد حتّى وأنّ المراد به ماذا؟ وفسّره عليه السَّلام بقوله: «حتّى يوحّد الله عزّوجلّ وحتّى لايكون شرك »، وهو إمّا من قبيل اللّف والنشر المشوّشين، فالعبارة الثانية تفسير للاولى الواقعة في الآية، ولا محالة تكون الفتنة هي الشرك ، وإمّا من قبيل التفسير بالمراد، ويؤول أيضاً إلى أنّ الفتنة مايضادّ التوحيد وهو الشرك ، وكيف كان فليس المراد بالفتنة مايساوق الفساد في الأرض حتى يتمسّك بالآية لما نحن فيه، هذا.

بل يمكن استظهار ما في الصحيحة من نفس عبارة الآية:

بيانه: أنّ الآية لم تقتصر في مقام ذكر الغاية على مجرّد «أن لا تكون فتنة» بل قد عطف عليه قوله: «يكون الدين كلّه لله» والواو مفيدة للجمع،

---

(١) مجمع البيان: طبعة المكتبة الإسلامية، ج (١ ـ ٢)، ص ٦ ـ ٢٨٥.

(٢) مجمع البيان: ج (١ ـ ٢)، ص ٢٨٧.

(٣) الكافي: ج٨، ص ٢٠١، ح ٢٤٣.

واستظهار ارادة الاستقلال من كلّ من الفقرتين مشكل، بل بتناسب الحكم والموضوع لايبعد دعوى أنّ المقصود بالفتنة هو ما لا يجتمع وجودها مع ان يكون الدين والطاعة كلّها لله، فلابدّ وأن ترتفع حتى يكون الدين كلّه لله.

وبعبارة أُخرى: الفتنة وإن سلّم أنّها مساوقة للفساد، إلّا أنّ عطف «أن يكون الدين لله» بالواو الموضوعة للجمع على ارتفاعها يصير قرينة على أنّ المراد بها قسم خاصّ منها، وهو ما كان منافيا لأن تكون الطاعة والعبادة كلّها لله، فالمراد بها الافساد الداعي للناس إلى الخروج عن عبادة الله تعالى كما كان عليه الفراعنة وائمة الكفر.

فحاصل الجهة الاولى أنّ الفتنة الواقعة في الآية المباركة بقرينة ماعطف على ارتفاعها وبقرينة الصحيحة الواردة في تفسيرها يراد بها خصوص الفتنة الداعية للناس إلى الخروج عن توحيد الله تعالى، فلا عموم فيها لكلّ فساد.

الجهة الثانية أنّ مساوقة الفتنة للفساد في الأرض غير واضحة وذلك أنّ أصلها كما قال به صاحب المصباح المنير والمفردات واقرب الموارد وغيرهم «إدخال الصائغ للذهب والفضّة في النار وإحراقهما وإذابتهما في البوتقة لتظهر جودتهما ورداءتهما» وهو بملاحظة اصل العمل يناسب الايلام والتعذيب والتضييق الشديد، وبملاحظة ما يكتسب به يناسب الاختبار والابتلاء والامتحان، فيكون اطلاقها على الحوادث المزعجة لعامة الناس معنى ادعائياً لها بحسب اصلها وإن لا يبعد نقلها إليه.

وعليه فتفسيرها بالابتلاء والتعذيب من قبيل الأخذ ببعض ابعاد معناها، ولعلّه من باب أخذ المصداق مكان المفهوم. قال صاحب مجمع البيان ـ ذيل قوله تعالى: والفتنة اشدّ من القتل ـ: «والفتنة اصلها الاختبار، ثم ينصرف إلى معان: منها الابتلاء... ومنها العذاب كقوله: «جعل فتنة الناس كعذاب الله»، ومنها الصدّ عن الدين؛ نحو قوله: «واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما

انزل الله اليك، والمراد بها في الآية الشرك بالله ورسوله»[١]، هذا.

أقول: بعد ما لم يكن ريب في أنّ المراد بها في الآية المباركة ليس معناها الاصلي، ولا معنى الاختبار، فحينئذٍ فلا يبعد دعوى أنّ المراد بها هو الحادثة المولمة العامّة للناس المقلّبة لأحوالهم والمرجفة قلوبهم والمزعجة لهم، كالقيام بالسلاح في وجه الحكومة المستقرة بحيث تدهش الناس وتقلقهم، وكالهجوم بالسلاح على اهل بلدة وقتلهم او ضربهم، وكالهجوم عليهم وإكراههم على أن يشركوا بالله تعالى، أو على أن يعملوا معاصي الله تعالى، وكاشهار السيف لأخذ اموال أهل بلدة وامثال ذلك.

ولذلك فهي في جلّ الموارد لولا الكلّ مساوقة للفساد في الأرض، فتصير الشبهة من الجهة الثانية كأنّها منتفية فتأمّل.

إلّا أنّها من الجهة الأُولى باقية، واحتمال اختصاصها بما كان منها منشأ الخروج عن عبادة الله قائم قويّ جداً، والله العالم. فالاستناد إلى الآية الشريفة لجواز او وجوب قتل المفسد في الأرض مشكل جدّاً.

ومنها قوله تعالى: «إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض» الآية[٢].

بيان الدلالة: أنّ لفظة الجزاء المذكور في الآية دالّة على أنّ ما ذكر في الآية من أنواع الحدود إنّما هو أُمور يستحقّونها في قبال أعمالهم عوضاً عنها ومجازاة عليها، واضافة هذه اللفظة إلى الموصول تدلّ دلالة واضحة على أنّ الصلة المذكورة هي العلة لمجازاتهم هذا الجزاء، هذا من ناحية.

---

(١) مجمع البيان: (ج١ - ٢) ص ٢٨٥.

(٢) المائدة: ٣٣.

ومن ناحية أُخرى: إنّ محاربة الله والرسول الّتي هي القيام بالسلاح في وجه الحكومة الاسلامية مصداق واضح عند العقلاء للافساد في الأرض؛ وإن كان الفساد في الأرض عنواناً أعمّ منه، فان الاقدام بتوزيع المواد الأفيونية لابتلاء الناس عامّة بها، أو السعي في ابتلائهم عامة بمثل الزنا والكبائر والفواحش الأُخرى سعي في الفساد في الأرض وإن لم يكن معه سيف ولاسلاح.

وحينئذٍ فذكر المحاربة اوّلاً وعطف السعي في الفساد في الأرض عليه ثانياً في مقام بيان سرّ جعل هذه الانواع من المجازاة يدلّ على أنّ الدور الأساسي في مقام العلّيّة إنّما هو لعنوان «السعي في الأرض فساداً» وأنّه هو الموجب التامّ لترتب الانواع المذكورة من المجازاة عليه، فإذا تحقق هذا العنوان ولو مجرّداً عن عنوان المحاربة كفى في ترتيب الحدود المذكورة عليه.

إن قلت: هذا إنّما يتم لو اقتصر على عنوان «السعي في الأرض فساداً» وأمّا إذا لم يقتصر عليه، بل ذكر اوّلاً عنوان المحاربة لله ورسوله ثم عطف عليه السعي في الفساد في الأرض بواو العطف الدالّة على الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه فقد كان مفاده أنّ علّة هذه المجازاة وسرّها اجتماع الأمرين: المحاربة لله ورسوله؛ والسعي في الأرض فساداً. فلا يكفي في ترتبها مجرد الافساد في الأرض.

قلت: إنّما كان إلى ما ذكرت سبيل لو كان بين العنوانين تباين ولو جزئياً وامّا إذا كان العنوانان أعمّ واخصّ مطلقا وكان العطف من باب عطف العام على الخاصّ فلا محالة ليس المقام من باب الجمع بين امرين بل من باب ذكرما هو السرّ الحقيقي الواضح العامّ بعد ذكره بمصداق منه خاصّ.

توضيحه: أنّ المخاطب بالآية المباركة والملقى اليهم هذه الآية حيث كان العقلاء وعامّة الناس؛ فذكر الصلة الاولى أعني محاربة الله ورسوله وإن كان

كافيا في بيـان علّة المجازاة المـذكـورة، فانّه أيّ عمـل اشنع واوجب للمـجازاة والعذاب من محاربة الله تعـالى؟!؛ إلّا أنّ عامّة الناس لا يلتـفتون إلى عظم هذا الذنب، فاذاعطف عـليه السـعي في الأرض فساداً الّذي هـو في مرتكـز العقلاء كاف لانواع المجازاة المذكورة أذعن الناس بأنّ عـمل هؤلاء بلغ مبلغاً يستحقون به المجازاة المذكورة. فهذا هو ما نفهمه من السرّ لعطف هذا العام على الخاصّ.

إلّا أنّ العمدة في استـفادة العليـة التامة للسـعي في الأرض فساداً بالنسـبة لهـذه الحـدود هي أنّه يفهـم الـعرف من الآية الشريفـة ومـن تعليق الجزاء على الصلة وذكـر السعـي في الفسـاد في الأرض صلة لـه بعـد المحاربـة أنّ السعي في الـفساد هي العلّة لـه، ومـا ذكرناه من الوجه إنمـا كـان في مقام دفع شبهة لزوم الجمـع بين العنـوانين استـناداً إلى قاعـدة أدبيّـة. فالمستـند لمـا ندّعيـه هو الظهور العرفي وهو الحجة في كلّ مورد.

ثمّ إنّ ما استظـهرناه مـن الآية من العـموم وأنّ الافساد في الأرض بـعنوانه تمـام مـوضوع لتـرتـب انواع الحـدود المـزبورة قد قـال بـه الشيـخ قـدّس سرّه في التهذيب:

فانـه قدّس سرّه بعد نـقل رواية طريف بن سنـان ـ قال: قلت لأبي عبدالله عـليه السّـلام: أخـبرني عـن رجـل باع امرأتـه؛ قال: على الرجـل أن تـقطع يده وترجم المرأة، وعلى الّذي اشتراها إن وطئها؛ إن كان محصنا أن يرجم إن علم، وإن لم يكن محصـنا أن يجلـد مـائة جلـدة وترجم المـرأة إن كـان الذي اشتـراها وطئها ـ قال مالفظه:

قال محمّد بن الحسن: ما يتضمّن هذا الخبر من أنّه تقطع يده ليس يجب من حيث كان سارقاً، لأنّ السرقة لا تكون إلّا فيما يصحّ ملكه؛ إذا سرق من موضع مخصوص وكان قدراً مخصـوصاً، على ما نـبيّنه فيما بـعد، والحرّة لايصـحّ أن تملك على وجه، وإذا لم يصحّ الملـك فلم يجب على من باعهـا القطع مـن حيث كان

سارقاً، ويجوز أن يكون إنّما وجب عليه ذلك من حيث كان مفسداً في الأرض، ومن كان كذلك فالإمام مخيّر فيه بين أن يقطع يده ورجله أو يصلبه أو ينفيه من الأرض؛ حسب ما ذكره الله تعالى في قوله: «إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً؛ الآية»[١].

فكلامه قدّس سرّه صريح في شمول الآية لمن باع امرأته، لأنّه مفسد في الأرض، ولذلك يحكم عليه بقطع اليد، وهذا لا يصحّ إلّا إذا كان الإفساد في الأرض بل السعي في الإفساد في الأرض المذكور في الآية تمام موضوع للمجازاة المذكورة وان تجرّد عن المحاربة لله والرسول.

ثمّ إنّ عدم ذكر القتل في عداد ما يكون الامام مخيّراً فيه في مورد الحديث لعلّه لأنّه يرى أن المجازاة للمفسد في الأرض والمحارب على حسب ما ارتكبه من الجناية، وعلى قدر الإستحقاق، كما صرّح به في النهاية والتبيان حسب ما مرّ[٢].

وهذا الذي قال قدّس سرّه به في مورد الحديث من أنّ قطع يد بايع الامرأة إنّما هو لاجل أنّه مفسد في الأرض قال به جمع آخر من فقهائنا قدّس الله أسرارهم:

فقد قال ابو الصلاح الحلبي في كتابه الكافي: «ومن باع حرّة زوجة أو اجنبية قطع لفساده في الأرض»[٣].

وقال المحقّق في المختصر النافع: «ويقطع من سرق مملوكاً، ولو كان حرّاً فباعه قطع لفساده لا حدّاً»[٤].

---

(١) التهذيب: ج١٠، ص٢٤، باب حدود الزاني، ذيل الحديث٣ ـ ٧٢.

(٢) مرّ نقله عنه فيهما ص ٣٦٧ رقم الهامش ١، ٢.

(٣) الكافي: ص ٤١٢.

(٤) النافع، في فصل حدّ السرّقة.

وقال ابن إدريس في السرائر: «فإن سرق حرّاً صغيراً فلا قطع عليه من حيث السرقة، لأنّ السارق هو من يسرق مالاً مملوكاً قيمته ربع دينار، والحرّ لاقيمة له، وإنّما يجب عليه القطع لأنّه من المفسدين في الأرض؛ على ما روي في أخبارنا، لا على أنّه سارق»[1].

وقال العلّامة في القواعد ـ في عداد شروط المسروق ـ: الأوّل أن يكون مالاً، فلا يقطع سارق الحرّ الصغير حدّاً، إذا باعه، بل لفساده».

إلى غير ذلك من عبارات الفقهاء.

فقولهم بقطع يد بايع الحرّة، أو الحرّ، أو الحرّ الصغير معلّلاً له بالإفساد فيه دلالة على أنّهم أيضاً يرون الافساد في الأرض المذكور في الآية تمام موضوع لترتب مجازاة القطع وغيره، ولا أقلّ من أنّ فيه تأييداً لنا وللشيخ قدّس سرّه.

وممّا يؤيّد ظهور الآية في ما ذكرناه وقوعها بلا فصل بعد الآية المشتملة على قوله تعالى: «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنّما قتل الناس جميعاً» حيث قد عرفت أنّه كالصريح في أنّ الفساد في الأرض ـ ولو إجمالاً ـ يجوّز قتل المفسد، فإذا تعقّبه قوله تعالى: «إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا...» لما شكّ أحد في أنّه مبيّن ومؤكّد لما في الآية السابقة، وأنّهم لمكان سعيهم للفساد في الأرض يقتلون. أللّهمّ إلّا ان يستشكل ثبوت نزولها دفعة واحدة.

وبالجملة يتحصّل ممّا مرّ أنّ الظاهر دلالة آية المحاربة أيضاً على أنّ الفساد في الأرض بل السعي فيه تمام موضوع لقتل الساعي فيه.

هذا كلّه في الاستدلال بالكتاب.

وامّا السنّة فيمكن الاستدلال له أيضاً ببعض الأخبار:

---

(١) السرائر: باب الحدّ في السرقة، ج٣، ص٤٩٩.

منها ما عن الصدوق في عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السَّلام في كتابه إلى المأمون فقد جاء فيه: «فلا يحلّ (ولا يجوز-خ ل) قتل أحد من النصّاب والكفّار في دار التقيّة؛ إلّا قاتل اوساع في فساد، وذلك إذا لم تخف على نفسك و(على) أصحابك»[1].

ورواه أيضاً في الخصال، بإسناده عن الأعمش في حديث شرايع الدين عن الصادق عليه السَّلام، بقوله: «ولا يحلّ قتل أحد من الكفّار والنصّاب في دار التقيّة إلّا قاتل اوساع في فساد، وذلك إذا لم تخف على نفسك ولا على أصحابك»[2].

والكلام في الحديث تارة في سنده وأُخرى في دلالته:

أمّا سند الخصال فلا يمكن الإستناد إليه، لإشتماله على مجاهيل؛ كأبي العباس أحمد بن يحيى بن زكريا القطّان وبكر بن عبدالله بن حبيب وتميم بن بهلول.

وامّا سند العيون فقد رواه عن عبدالواحد بن محمَّد بن عبدوس النيسابوري، عن عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السَّلام. ورواه أيضاً بسندين آخرين عنه.

والسند الاوّل لا يبعد اعتباره.

فإنّ عبدالواحد بن محمَّد بن عبدوس من مشايخ الصدوق، وقد ذكره في مشيخة الفقيه بقوله: «وما كان فيه عن عبدالواحد بن محمَّد بن عبدوس النيشابوري فقد رويته عنه»[3].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من ابواب حدّ المرتدّ، الحديث٦، ج١٨، ص٥٥٢، والباب٢٦ من ابواب الجهاد، الحديث٩، ج١١، ص٦٢.

(٢) الخصال: ابواب المائة ومافوقه، الحديث٩، ص٦٠٧.

(٣) مشيخة الفقيه: الرقم ٣٩٢.

وفي خاتمة المستدرك ما حاصله: «هو من مشايخه المعروفين، وقد اعتمد عليه كثيراً مترضّياً، وقد صحّح العلامة في التحرير حديثاً هو في سنده، وقال صاحب المدارك بعد نقل هذا الحديث: «إنّ عبدالواحد بن عبدوس وإن لم يوثّق صريحاً لكنّه من مشايخ الصدوق المعتبرين الّذين أخذ عنهم الحديث، فلا يبعد الإعتماد على روايته»[١] وكفى به مصحّحاً مع ما علم من مداقّته في السند، وتبعه جماعة»[٢].

والإنصاف أنّ كثرة رواية الصدوق عنه مترضّياً حتى في من لايحضره الفقيه، وكونه من مشايخه، حتى أنّه رجّح روايته على رواية غيره على ما حكى عن العيون بما نصّه: «وحديث عبدالواحد بن محمَّد بن عبدوس رضي الله عنه عندي اصحّ ولا قوّة الّا بالله»[٣]. ممّا يوجب الاطمينان بوثاقة الرجل، فإنّ اللازم في وثاقة الراوي عند العقلاء ليس أزيد من ذلك.

وامّا علي بن محمَّد بن قتيبة النيشابوري ففي رجال النجاشي مالفظه: «عليه اعتمد ابوعمرو الكشي في كتاب الرجال، أبوالحسن صاحب الفضل ابن شاذان، ورواية كتبه»[٤]، وحكي مثله عن العلامة في الخلاصة، وهو كافٍ في ثبوت ثقته.

إلّا أنّه أورد عليه العلامة الآية الخوئي «دام ظلّه» في معجمه بما لفظه: «ويرد عليه ما يأتي عن النجاشي في ترجمته؛ من أنّه يروي عن الضعفاء كثيراً»[٥].

---

(١) مدارك الاحكام: ذيل المسألة الثالثة من المقصد الثاني، ج٦، ص٨٤، طبعة آل البيت.

(٢) خاتمة المستدرك، ص٦٢٢، قصح.

(٣) العيون: الجزء٢، الباب٣٥ الحديث١.

(٤) رجال النجاشي: الرقم ٦٧٨، ص٢٥٩، طبعة جماعة المدرّسين.

(٥) معجم رجال الحديث، ج١٢، ص١٦٠.

اقول: إنّ عبارة النجاشي في ترجمة الكشي هكذا: محمَّد بن عمر بن عبدالعزيز الكشّي ابوعمرو كان ثقة عينا وروى عن الضعفاء كثيراً»[١]. وهو ـ كما ترى ـ إنّما أسند إليه أنّه يروي عن الضعفاء كثيراً، لكنّه شهد في ترجمة القتيبي أنّ الكشي إعتمد عليه والاعتماد غير الرواية، والاعتماد على أحد لا يكون إلّا بعد ثبوت وثاقته لدى من يعتمد عليه، فالاظهر كون علي بن محمَّد القتيبي أيضاً موثقاً، فالخبر معتبر من جهة السند.

وأمّا دلالته؛ فهي مبنيّة على أن يكون المراد بالاستثناء تجويز قتل القاتل والساعي في الفساد في أرض الكفّار؛ حتّى يدل على أنّ عقوبة السعي في الإفساد هو القتل، وأنّها بمرتبة من الشدّة، حيث يجوز إجراؤها في دار التقيّة أيضاً.

نعم لو اريد منه تجويز قتل خصوص الكافر القاتل أو الساعي في الفساد لما دلّ على عموم الحكم لكلّ مفسد.

لكنّ الأظهر هو المعنى الاوّل العامّ، فيدلّ على أنّ حدّ المفسد بل الساعي في الفساد هو القتل.

ومنها خبر محمَّد بن عيسى بن عبيد؛ أنّ ابا الحسن عليه السَّلام أهدر مقتل فارس بن حاتم، وضمن لمن يقتله الجنّة، فقتله جنيد، وكان فارس فتّاناً، يفتن الناس ويدعوهم إلى البدعة، فخرج من أبي الحسن عليه السَّلام: «هذا فارس لعنه الله يعمل من قبلي، فتّاناً داعياً إلى البدعة، ودمه هدر لكلّ من قتله، فمن هذا الّذي يريحني منه ويقتله؟ وأنا ضامن له على الله الجنّة»[٢].

وتقريب دلالته أنّ ظاهر قوله عليه السَّلام ـ قبل ذكر هدر دمه ـ: «هذا

---

(١) رجال النجاشي: الرقم ١٠١٨، ص٣٧٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من جهاد العدوّ، الحديث١.

فارس... فتّاناً داعياً إلى البدعة» أنّ الموجب لهدر دمه إنّما هو كونه فتّاناً، وقد عرفت أنّ الفتنة مساوقة للفساد، فيدل على أنّ المفسد يجوز قتله.

إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّ ضمّ عنوان «الداعي إلى البدعة» إلى عنوان «الفتّان» يوجب احتمال دخل الدعوة للبدعة أيضاً في ايجاب هذه العقوبة، فاستفادة أنّ نفس الفتنة تمام الموضوع لترتب هذه العقوبة مشكلة، هذا.

مضافاً إلى أنّ سند الحديث ضعيف، لاشتماله على الحسين بن الحسن بن بندار الّذي لم يوثّق.

فقد تحصّل من جميع ما مرّ من الآيات والاخبار جواز عقوبة المفسد بل الساعي للفساد في الأرض بالقتل بل إنّ المستفاد من آية المحاربة معاقبته عقاب المحارب لله والرسول.

والله تعالى هو العالم بحقايق أحكامه.